

مَارِئِيل بِيَوَانْدُو

الإنسان في الإسلام

ترجمة الدكتور محمد بن عبد الله بن محمد

مكتبة دار الكتب - بيروت

مَارْسِيلُ بَوَازَار

إنسانيتك لا تلامس



ترجمة: الدكتور عفيف دمشقية

منشورات دار الآداب - بيروت

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الاولى

تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٨٠

الفصل الأول

منظور عام

« القانون ، الى جانب الرياضيات ، من آكد الوسائل
لجعل الانسان يعنى عن الامور البديهية »

(شارل دوغوارديا)

عالمية النظام الدولي

لا شك في أن تنظيم العلاقات الدولية يمرّ حالياً في مرحلة من التحوّل العميق قد يفضي إلى تعديلات محسوسة في بنية النظام القائم . وليس في هذه المرحلة الانتقالية بحدّ ذاتها ما يثير ، فتاريخ العالم يذكر لنا كثيراً من مثيلاتها . وبالفعل ، يرافق نمو الحضارة المتزايد ظهور معضلات جديدة ينبغي البحث باستمرار عن حلول لها . ويفترض أن يساير سنّ الأنظمة تطور المجتمع . ومع ذلك ، فإن ضرورات التوافق تبدو في الحقبة المعاصرة أشد إلحاحاً وأكثر بداهة مما كانت في أي يوم مضى .

وقد ولّدت هذه الظاهرة أسباباً شتى . فمن ناحية ، زعزعت الحرب العالمية الثانية صرح حقوق الناس بشكل أساسي . وتظل إعادة بنائه هشة ، لأن قواعده لم تُرسّ بمزيد من الصلابة . وإذا كانت فكرة إعادة البناء — وهي على كل حال محفوزة في الأغلب بالكوارث التي أصابت الغرب — قد طمحت إلى أن تكون أسمى ، فإن المواد التي جمعت كانت على الأخص حجارة محروقة ، وانقراض الصرح الذي انهار خلال السنوات الواقعة بين ١٩٣٩ و ١٩٤٥ . ومن ناحية أخرى فإن مسار انحسار الاستعمار ، متبوعاً بوعي متزايد لدى الدول المستقلة حديثاً بالدور الذي تستطيع أن تؤديه على الصعيد العالمي ، يُخضع نظام البناء لضغط شديد . وقد تتعاضد المعارضة مغتذية بذات نفسها ، لأنها ما تزال تكشف أكثر فأكثر عن أمر بدهي مفاده

أن تبشير القانون الدولي الاساسية قد لاحت في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تتوهم أنها تمثل بمفردها مجموع العالم . وتبدو بعض المظاهر من نتاج الثقافة اليهودية - المسيحية ، وتستجيب بعض التنظيمات الخاصة الرائجة في الوقت الحاضر لأوضاع كان الغرب تاريخياً قد واجهها . وقد تم خلال العقدين الأخيرين اتحاد عدد من الدول الجديدة ، بينما كانت كل واحدة ترغب منفردة في إظهار استقلالها ، ثم تظل تحت سيطرة الغرب الثقافية . وهاهي ذي المجتمعات غير الأوروبية التي وحدتها مشاكل اقتصادية متشابهة ، إن لم نقل ايدولوجية مشتركة ، تعي أكثر فأكثر التأثير الذي عليها أن تمارسه ، وتطالب بأن تُلحظ تطلعاتها العميقة في النظام البنائي الذي يحكم العلاقات الدولية .

وتبدو المشكلة معقدة وضخمة . فمن غير المؤكد في الواقع أن يفضي جهد يستهدف « نزع سمة الغرب » ، بل « فك الاستعمار » ، عن النظام العالمي الحالي ، بمظهره الخارجي على الأقل . إلى ترسيخ قيم أو قواعد عالمية حقاً . وإدخال مطالب معنوية جديدة يقلقل كل « وضع قائم » . وقد يؤدي في النهاية إلى انفجار تنظيم المجتمع الدولي ، أو رفض بعض الدول لهذا التنظيم الذي يعتبر « حلفاً مقدساً » جديداً بين القوى التي تحكم العالم . وقد تجرّ تلك النهاية إلى فصم عرى التضامن الدولي فصماً يصعب تصوّره في هذه الأيام . وهكذا يتجلّى المأزق بكل حدّته . فقد تأكد ألاّ بدّ من التعاون بين الدول ، لكن هذا التعاون لا يمكن تحقيقه بشكل صحيح ، إلا إذا اتسع انفتاح التنظيم المعمول به على التأثيرات الجديدة . ولم تكشف التجربة الجديدة صعوبات العمل وحسب ، وإنما كشفت أيضاً تردد الأمم القديمة ، بل عجزها عن فهم بعض مظاهر التوق إلى العدل . أو حتى عن تخيّل القبول بالقيم الخلقية التي تبدو لها أجنبية .

وإذا كان لهذه الدراسة من طموح . فانما إلى أن يستفيد منها الغرب

بالدرجة الأولى . فهل يكون ذلك غروراً ؟ الواقع أن في وسع المرء أن يكتشف في الموقف الأوروبي من « العالم الثالث » شعوراً لا واعياً بالخوف والازدراء في آنٍ معاً . فهناك من جهة دَلَّ صادر عن شموخ قومي متأصل مشبع بذكريات تاريخية ، واعتبارات موضوعية خاصة بالتنمية الاقتصادية للمجتمعات ، وربما أيضاً بتمييز عنصري خفي . وهناك من جهة أخرى خوف تذكّيه القوة العددية لهذا الجزء من البشرية الذي يملك موارد اقتصادية ضخمة ، ولا سيما لجهة المواد الأولية ومصادر الطاقة ، كما تذكّيه مطالبته بحقه التي لم تفهم حق فهمها . ويرتدّ هذان الشعوران المجتمعان غير القابلين عموماً للانقسام ، والمنبثان في وجدان الفرد الأوروبي ، على السلطات السياسية . وكثيراً ما يفتقر ردّ الفعل العام إلى الشجاعة والتبصّر . شأنه في ذلك شأن ردّ الفعل لحضارة حذرة على الدوام . ولما كان الغرب متعلقاً ثقافياً بالماضي ، وراضياً عن منجزاته المادية الحاضرة ، ومطمئناً بفعل قوته العسكرية ، فسيكون من الصعب عليه فيما يبدو أن يجد الواقعية والنزاهة الفكرية اللازمتين لكي يفهم حق الفهم الحماسة الإيديولوجية العارمة التي تغلي بأفكار قديمة أو جديدة – وإن تكن أفكاراً متناقضة في بعض الأحيان – وتحرك قسماً من البشرية . وقد يكون من الممكن جداً أن تشكل هذه الحركة ، وهي لم تزل تحتفظ بطابع لم يتضح اتضحاً كبيراً نسبياً في العلاقات الدولية ، موجة جوفية توشك أن تتلف ، بل أن تنسف النظام القائم برمته .

ويتجلى الشموخ القومي الأوروبي كذلك في المنشورات الأكاديمية ، وكأن المكلفين اعداد ملاك المسؤولين والموظفين في المستقبل لا يدركون أن الحضارة الغربية ليست مقبولة بعجزها ويجرها من العالم الخارجي .

ونادرون هم المؤلفون المعاصرون ^(١) الذين يدعون إلى انفتاح حق الناس على التأثيرات الجديدة . وما يزال يُدعى بصورة جازمة إلى أيامنا هذه أن « الفصل في الفكرة القائلة بأن على المتحاربين أن يحترموا بعض القواعد القانونية أثناء المعارك راجع أساساً إلى تأثير المسيحية » ^(٢) . وقد يكون من الملائم كذلك أن تُرجع إلى الغرب المسيحي أصول (حقوق الانسان) « التي كان أول نصوصها النظامية (الميثاق الانكليزي الأكبر) في القرن الثالث عشر ، ثم (دستور الولايات المتحدة) في نهاية القرن الثامن عشر ، و (اعلان حقوق الانسان والمواطن) في فرنسا » ^(٣) وقد دفع الجهل بالنظم التي سنتها الثقافات الخارجة على التقليد الاغريقي - اليهودي - المسيحي عدداً من المؤلفين إلى أن يستنتجوا بصورة عجلى أن احترام الشخصية الانسانية هو من نتاج الفكر الغربي ^(٤) . ويبدو التساؤل من جهة ثانية سيء الطرح . فالواقع أنه إذا ظهر التاريخ وكأنه حفظ أن أول مظاهر حقوق الانسان ، أو أن بعض الموجبات التي تسعى إلى أنسنة الحرب تبعاً لقاعدة « الحق الطبيعي » ، أو تبعاً لشيء من المبادئ الفلسفية : قد ظهرت في أوروبا ، فمرد ذلك بالضبط إلى أن الضمير العام كان يتصدى للأوضاع غير المقبولة التي كانت سائدة فيها آنذاك : الاستبدادية والتعسف الملكي ،

(١) أبرز من يستثنى في هذا الصدد : رايت وكوينسي في « The Strengthening of International Law » مجموعة محاضرات في أكاديمية القانون الدولي، ١٩٥٩/٣ ، لايد ، ١٩٦٠ ، ص ١ - ٢٩٥ ؛ وعلى الأخص جينكس وويلفرد في « Common Law of Mankind » ، لندن ١٩٥٨ ، ٤٥٦ صفحة .

(٢) فيليب بريتون ، « قانون الحرب » ، باريس ١٩٧٠ ، ٩٥ صفحة ، ص ١٦ .

(٣) هنري كورزييه ، « دراسة عن تكوين القانون الانساني » ، جنيف ١٨٥٢ ، ١٠٦ صفحات ، ص ٩٩ .

(٤) البير فردوت ، « ولادة الاعلان العالمي لحقوق الانسان ومعناه » ، لوفان ، ٣٥٦ صفحة . غير أن المؤلف يذكر أنه ينبغي « قبل الحكم في هذا الصدد ، انتظار خلاصات لأبحاث تشمل » ، ص ١٠ .

والوحشية الدموية خلال الحروب بين الدول ، والمجازر الرهيبة المرتكبة بحق المواطنين الاصليين في أميركا المكتشفة حديثاً . وقد حاول « مؤسسو حقوق الناس » أن يفرضوا ، باسم المسيحية بالطبع ، في أواخر العصور الوسطى ، قواعد لإدارة المعارك . وذكر تحليل مماثل فيما بعد أيضاً ، حتى القرن التاسع عشر ^(٥) . وكان إعداد القواعد المستوحاة من أفضل القيم الانسانية ، وسلوكها في قانون ، من صنع أوروبا التي كانت حينذاك القوة الامبريالية المهيمنة على العالم ، كما كان لها الامتياز المنكود بأن تكون مسرح معظم النزاعات . وكانت الحقائق الملموسة تستدعي إعادة عدد من المبادئ إلى ذهن هذه « الامم المتعدنة » التي كانت قد انتهكت ، أكثر من أية أمة ، النظم التي سبق لها أن اعترفت بها وأعلنتها ^(٦) .

والمؤلفون الذين لا ينسبون إلى المسيحية مجموع التنظيمات الوضعية للخلق الدولي ، يرجعون في بحوثهم أولاً إلى الحضارات القديمة ، ولا سيما الحضارة الاغريقية ، ليقفروا بعد ذلك من غير تدرج إلى « الاثرمة الحديثة » ، مسلمين بأن ظلام العصور الوسطى المزعوم كان يلف العالم برمته ^(٧) .

(٥) انظر هنري دونان ، « ذكرى من سولفرينو » يليه « المستقبل الدامي » ، لوزان ١٩٦٩ ، ١٩٩ صفحة ، وعلى الأخص « مسيحية تجديفية » ، ص ١٥٩ وما يليها ؛ وروجيه بوب ، « الانسان والحرب » ؛ والدكتور لويس آبيا وبدايات الصليب الاحمر ، جنيف ١٩٥٩ ، ٢٣٥ صفحة ، ص ٩٧ وما بعدها . وانظر كذلك هربير مازا ، « تسعة مشرفين دوليين : المبادرة الفردية في تأسيس المنظمات الدولية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين » ، باريس ١٩٦٥ ، ٣٨٩ صفحة ، ولا سيما القسم الثاني ، ص ٣٣ - ١٢٤ .

(٦) « إعادة تأكيد الحقوق والعادات المطبقة في النزاعات المسلحة وتطويرها » ، تقرير مقدم إلى المؤتمر الدولي الحادي والعشرين للصليب الاحمر ، استامبول ، أيلول ١٩٦٩ .

(٧) يكفي للتدليل على ذلك مجرد النظر إلى فهارس الكتب التي تبحث في وضع القانون الدولي . انظر مثلاً من بين أمثلة أخرى ، جان غرافن ، « عوابة تقدم سيادة العدل والسلام الدوليين بالقانون ، من الأصول إلى جمعية الأمم » ج ٢ ، باريس ١٩٧٠ ، ستمائة و صفتان =

وهناك أخيراً فريق يسلمون بصحة التعميم المقبول لدى كثيرين والقائل بأن الهلينية واليهودية هما المصدران الرئيسيان للذات غنيا الثقافة الغربية^(٨). وليس المقصد انكار تأثير الفلسفة الاغريقية الحقيقي ، ولا أثر اليهودية^(٩) ، ولا حتى المسيحية . ومع ذلك ، فان الموضوعية التاريخية - بل مجرد العدل - تدفع إلى التذكير بأن الحضارة التي تعهّدت الثقافة المتوسطة خلال القرون السبعة التي تتألف منها العصور الوسطى ، كانت الحضارة الإسلامية^(١٠) .

ويعترف معظم المؤلفين اليوم بهذا الواقع . وعلى الرغم من ذلك فانه نادراً ما يشار في العموميات الدائرة حول اعداد حق الناس والخلق الدولي إلى إسهام العالم الاسلامي في ذلك . تر ، ألم يكن هو الذي جمع أعمال العصور القديمة وترجمها وعلّق عليها تاركاً في أثنائها بصمات عبقرية الخاصة ، قبل أن ينقلها إلى الغرب المسيحي ؟ ألم يكن ابن رشد وابن سينا وغيرهما أساتذة الفكر لعدة أجيال أوروبية ؟ ألم تتخلص الفلسفة العبرية على يد الثقافة الاسلامية من وطأة العقيدة التلمودية التي كانت قد سحقتها زمناً

= شارل رويسان ، « المنابع العقيدة للدولية » ، باريس ١٩٥٤ و ١٩٥٨ و ١٩٦١ ، ثلاثة أجزاء ، وروبير ريدلوب ، « وثيقة حق الناس ، التطور التاريخي ، والمؤسسات الوضعية ، والأفكار عن العدل ، والقانون الجديد » ، باريس ١٩٥٠ ، ٤٧٣ صفحة ، وبصورة خاصة الفصلان الأول والثاني .

(٨) جوليوس ستون ، « القانون الانساني والعدل الانساني » ، سيدني ١٩٦٥ ، ٤١٥ صفحة ، ص ٩ و ص ٢١ - ٢٢ . وانظر كذلك الفريد وايتهد ، « مغامرات الأفكار » ، نيويورك ١٩٦٧ ، ٣٠٧ صفحات ، ص ١١ وما بعدها .

(٩) نشير منذ البدء إلى أننا نعتبر الاسلام وحياً إلهياً دون النظر إلى التأثيرات المحتملة التي قد تكون مارسها عليه اليهودية أو المسيحية . انظر حنا زكريا « ها هو محمد الحقيقي والقرآن المزيف » ، باريس ١٩٦٠ ، ٢٥٤ صفحة ، وهو أعنف معارضة لرسالة محمد النبي اقتصر دوره في رأي المؤلف على نقل التعاليم التي أغدقها عليه حاخام مكة نقلاً مشوهاً !

(١٠) جان ولف ، « ارث حضارة هيمنت على الكون » ، جريدة « الموند » ، ٩/٨ حزيران ١٩٦٩ .

طويلاً ؟ ألم يكن ميمون الفيلسوف اليهودي الذي عاش في القرن الثاني عشر ، والذي كان له تأثير حتمي على الوجدانيين العبري والغربي ، يقيم في أرض إسلامية ؟ إن تعداد مختلف هذه المسلمات يحدّد أحد أبرز المستندات لهذه الدراسة . ألا وهو أن الحضارة العربية - الإسلامية قد أسهمت قطعاً هي الأخرى إسهاماً ملموساً في النهج الذي يكفل احترام الشخصية البشرية ويحدّد العلاقات بين الشعوب . وإذا لم يكن هذا الاسهام موضع صمت متواطأ عليه بالفعل من قبل المؤلفين الغربيين ، فانه ظل وقفاً على المتخصصين ، ولم يتجاوزهم إلى صفوف الجمهور المثقف العريض . ولا تتضح أسباب هذا الاهمال ، بل هذه الزرارية الضمنية . أيكون السبب أزلية عقدة الاغريق بازاء برابرة الشرق ^(١١) ، أم رفض المسيحية الاعتراف بصلاح ديانة توحيدية متأخرة عنها ، أم - وهو ما يبدو أكثر ملاءمة للواقع - أن حق الناس ذا الأصل الأوروبي قد شرع أيضاً لتوحيد الشعوب الأوروبية ضد الإسلام ^(١٢) ؟

لقد وضعنا هذه الدراسة في منظور تاريخي بالمعنى الواسع للكلمة . ويسوغ هذا المنحى أكثر من سبب . وبالفعل ، فالتاريخ هو الذي يقدم المادة الخاصة لفهم حق الناس وتحليله . إنه يدمج الوقائع المحسوسة والتجليات الحقيقية للفكر السياسي أو الفلسفي بالنهج النظامي المعدّ . ويلوح أن القانونيين ارتكبوا خطأ منهجياً فادحاً وهم يطبقون على حق الناس وسائل التحليل والتفسير الفقهي التقليدي دون قيد ولا شرط ، من غير أن يسعوا إلى رحرحة

(١١) امير بادي ، « الاغريقون والبرابرة ، وجه التاريخ الآخر » ، لوزان ١٩٦٣ ، ١٢٦ صفحة .

(١٢) يقول بيير دوبوا ، مثل مصالح الملك وصاحب مشروع لوحدة مسيحية فيدرالية في أوائل القرن الرابع عشر : « إن المسلمين أعداء المجتمع المسيحي الطبيعيون ، وعليه ينبغي أن يحاربوا ويطردوا مثلما يحارب المجتمع المتمدن الأشرار ويعاقبهم » .

آرائهم بمعرفة افضل للظاهرة الاجتماعية الدولية (١٣) . وفي القانون الدولي والتاريخ والعلوم السياسية عدم قابلية مطلقة للتجزئة . وينبغي أن يقود البحث التجريبي المنظم عن الوقائع الاجتماعية إلى توجيه الخُلُق الدولي توجيهاً أشمل ، أكثر مما يوجهه التفكير الاستنباطي الدقيق البارد . أو الحدس العقلاني الذي ينحرف أحياناً إلى التجريد . وعليه فإن من حق المؤرخ أن يعرف أسس ثقافة دينية المرتكز وسمت تطور الانسانية بميسمها ، ولم تنزل حتى اليوم مرجعاً خلقياً وسياسياً جوهرياً لملايين البشر . ومن الأهمية بمكان تحليل أفكارها الأساسية وتطور هذه الأفكار المحتمل ، والكشف عن الطريقة التي حدّد بها ذلك الدين العالمي الطموح مكانة الفرد في المجتمع وتصور تنظيم العلاقات بين الشعوب .

إن النظرية القانونية الدولية حصيلة تاريخ حافل بالأحداث ، وبحث فلسفي مستمر ومتزايد ، رغم بعض التوقيفات أو الارتدادات المؤقتة ، عن مزيد من العدل والانسانية . وقد استطاعت عملية اعداد القوانين ، العرفية أو المكتوبة ، أن تتطور — من حضارة إلى أخرى — تبعاً لخطين مختلفين : التفتح الذاتي المستقل والتلقائي من جهة ، والتفاعل اللاواعي أو تبادل الآراء من جهة ثانية . ولما كان الخُلُق الدولي أولاً وقبل كل شيء ظاهرة انسانية ، فقد سنّت الشعوب أنظمة متشابهة ، بل متماثلة ، تعبيراً عن قناعة أساسية ، دون أن يكون بينها أي اتصال . وبالرغم من الاختلافات الهامة في التعبير عن غائية الانسان بين شتى الفلسفات والأديان والإيديولوجيات ، فقد لوحظ وجود نواة مشتركة لما قد يبدو بحثاً دائماً من الفكر عن انسانية عالمية . وبالمقابل كان تداخل المؤسسات ، وتقبلها وتمثلها من قبل أنظمة تشريعية مختلفة ،

(١٣) بيير فيلاس ، « القانون الدولي العام ، المؤسسات الدولية » ، باريس ١٩٧٠ ، الطبعة الثانية ، ٤٨٠ صفحة ، ص ٣٦ .

أشيع بالتأكيد مما يخيّل بشكل عام^(١٤). وعليه ، فإن تقديم الاسلام على أنه مجرد خصم متصارع مع النظريات والبنى التشريعية المعاصرة ، أمر غير معقول .

لقد تمت صياغة الخلق الدولي ذي الطموح العالمي في أوروبا ، وذلك لأسباب تاريخية موضوعية . ومظهره الخارجي استثنائي ومقيّد على ما يبدو . وبالتالي فقد تكون المؤسسات القانونية الناجمة عنه استثنائية ومقيّدة. وإذا كان المفروض أن يؤلف الخلق نواة النظام الدولي ، فقد يبدو حق الناس الوضعي غلافه الذي أعدته بالتدريج القوانين المحددة للعلاقات بين الدول الأوروبية منذ القرن السادس عشر . وبذلك يكون قد تمّ الافصاح عن ضرورة جعل النظام عالمياً . وفيما يتعلق بالاسلام ، كان بعض المؤلفين قد أثبتوا التوافقات أو التباينات المحتملة بين الاسلام وبين الإيديولوجيات الرئيسية المعاصرة^(١٥) ، فادعى بعضهم أنهم معجبون بقدرات الدين على التكيف ومشكلات العالم المعاصر^(١٦) ، وأكد بعضهم الآخر أن القانون الدولي ليس غريباً في جوهره عن الاسلام^(١٧) أو بيّنوا أيضاً مدى إسهام العالم العربي - الاسلامي في يقظة أوروبا الفكرية^(١٨) . ويمكن من وجهة

(١٤) جورج دل فيكيو ، « فلسفة القانون » ترجمه عن الإيطالية إلى الفرنسية الكسي دانيال ، باريس ١٩٥٣ ، ٤٦٣ صفحة ، ص ٣٣ .

(١٥) مكسيم رودانسون ، « الاسلام والرأسمالية » ، باريس ١٩٦٦ ، ٣٠٤ صفحات ، وكذلك « الماركسية والعالم الإسلامي » ، باريس ١٩٧٢ ، ٦٩٩ صفحة .

(١٦) الفونس غويي ، « الاسلام أمام العالم الحديث » ، باريس ١٩٤٥ ، ٢٩٥ صفحة . جاك أوستري ، « مصر ومصير الاسلام الاقتصادي » ، باريس ١٩٦٠ ، ٣٦٦ صفحة .

(١٧) محمد غنيمي ، « مفهوم الاسلام للقانون الدولي ، والمنحى الغربي » ، لاهي ١٩٦٨ ، ٢٢٨ صفحة .

(١٨) سيفريد هونك ، « شمس الله تسطع فوق الغرب ، ارثنا العربي » ترجمه عن الالمانية إلى الفرنسية سولانج وجورج دولالين ، باريس ١٩٦٣ ، ٤٠٤ صفحات .

خاصة الاستدلال بهذه التحليلات المختلفة ومحاولة إعادة تركيبها . وقد يكون من الملائم حينئذٍ إعادة ترتيب عدد من الوقائع التي كثيراً ما تهمل في الأطروحات العامة ذات الصلة بتطور حق الناس ، إعادة ترتيبها في منظورها التاريخي الحقيقي . وينبغي لانصاف العالم الاسلامي انصافاً هو شرعاً من حقه أن تجري عملية تكمة لا عملية اطراح ورفض . وإذا ما تم ذلك ، يكون المرء قد اقتصر على اضافة حضارة ازدهرت بصورة خاصة في حوض المتوسط ، في مرحلتها الأولية على الأقل ، إلى العصور القديمة الاغريقية الرومانية ، وإلى اليهودية والمسيحية . وهناك ثقافات أخرى عبّرت بالتأكيد خلال نموها وانتشارها عن مفهوم طريف للانسان، وتعريف للبنية الاجتماعية ونهج يحدد العلاقات مع الشعوب الأجنبية (١٩) .

وينشر الخُلُق الدولي جدولاً واسعاً بالمبادئ والمسلّمات والتطلّعات . وينبغي ربط هذا الخُلُق بالحركة العريضة للمُشَلّ النازعة إلى حماية حقوق الفرد الأساسية منذ أن أبصرت الحضارة النور . ولقد استطاع أن يتّخذ مظاهر متباينة خلال التاريخ ، تبعاً للظروف . وبقي القانون الدولي العام ، وهو التعبير الوضعي عن الخُلُق الدولي ، جينياً يتأخر نضجه باستمرار ، بسبب اتساع رقعة أهدافه وسرعة تطور الأوضاع المطاوب تنظيمها . ولم يكشف الصراع من أجل القانون في أي مجال تشريعي آخر عن مثل الطابع الذي كشف عنه على المستوى الدولي في التجزؤ واللاتزامن

(١٩) راجع عدة مقالات هامة في « المجلة الدولية للصليب الاحمر » : « قوانين الحرب عند قدماء الهندوس » ، رقم ٨٦٩ ، ١٩٥١ . و « روح البر المحايد في حضارات الشرق الأقصى » ، رقم ٦٧٠ ، ١٩٥٢ . و « ولادة الأفكار الإنسانية في اليابان » ، رقم ٦٨٧ ، ١٩٥٦ . و « منابع الشعور الانساني في إيران القديمة » ، رقم ١٣١ ، ١٩٥٦ . و « حقائق عالم السود وحقوق الانسان » ، رقم ٦٢٠ ، ١٩٧٠ . و « معاهدة لقورش سابقة على شرعة حقوق الانسان » ، رقم ٦٣٣ ، ١٩٧١ .

والتفكك (٢٠) .

لقد حُفِظَتْ إلى جانب عبارتي « حق الناس » أو « القانون الدولي »
التقليديتين ، عبارة « الخُلُق الدولي » ، على الرغم من صعوبة تقديم
تعريف دقيق عنه .

إن في وسع هذه العبارة أن تمثل على المستويين الفردي والجماعي مزيجاً
من العواطف والقناعات والنيات الحسنة والتطلعات ، أكثر مما تمثل نظاماً
قانونياً حسن السبك . أما عبارة « القانون المثالي » فقد استُبعدت لأنها قد
تخفي إحدى ميزات النظام الاسلامي الاساسية ، ألا وهي أن قوة الإلزام
في القاعدة لا تستمد أصلها من ضغط ذاتي مبهم على العقل أو على الوجدان
البشري ، كما هي الحال بالنسبة إلى توكيد وازع العدالة ، وإنما تستمد من
الوحي الديني . وقد حدّد اختيار الكلمات أربعة أسباب رئيسية .

أولها أن كلمة « حق » — أو قانون (*) — لا تطابق في نظر الاسلام
الاتباعي غرض (٢١) علم القانون الغربي المرتبط بدراسة الظواهر الاجتماعية
وهو يعالج سلوك الأفراد أو الجماعات ازاء نظام من القواعد خلقت ضرورات
الوجود ، وكأن الرعية موافقة عليه ، وغالباً ما يُحافظ عليه بمجموعة من
الاجراءات القهرية . فقاعدة السلوك عند المسلم هي ، على العكس من
ذلك ، الارادة الإلهية المعبر عنها في القرآن والتي تفسرها رسالة محمد
النبوية . ومن الخطأ الفادح عدم الالتحاح على طابع القواعد المحركة لسلوك
المؤمن ، وهو طابع ديني تماماً في الأصل . وهنا تبرز الحاجة إلى ملاحظتين :

(٢٠) لويس كافار ، « القانون الدولي الوضعي » ، باريس ، طبعة ثالثة جدها جان بيير
كونوديك ، جزءان ، ١٩٦٧ و ١٩٦٩ . انظر الجزء الأول ، ص ١٢ وما بعدها ،
وصفحة ٢٦٩ وما يليها .

(*) (لجأنا إلى هذه الإضافة لأن كلمة Droit الفرنسية تحمل اللفظتين العربيتين (المترجم) .

(٢١) وهو غير دقيق التحديد على كل حال .

الأولى أن تنظيمات الاسلام « الشرعية » المحددة وغير القابلة للنقاش بالتأكيد تتعدى بشكل واسع وضعية المعتقد الضيقة ، لأنها تبدو متفتحة ومنشحة بمشاعر الإخاء والعدالة . وهذا يبين السبب الذي من أجله ينبغي ألا يكون الأمر الديني تجريداً يسحق الفكر النقدي ، ولا موجباً تفرضه لاهوتية لا تمس وقبول الواجب أمر شخصي مميّز بنوع من حالة وجدانية يستسلم فيها العبد(**) إلى الجاذبية أكثر من استسلامه إلى الضغط(٢٢) . والملاحظة الثانية هي أن الوحي القدسي كان بلا ريب الأساس الأولي للطابع الإلزامي للقاعدة القانونية ، فأكسبها قوتها الخلقية في النهج الذي يحدد العلاقات بين الافراد ، والعلاقات بين الزمر الاجتماعية . والصلة الوثيقة بين الدين والقانون تعني - بالضرورة تقريباً - في الفكر الغربي الحديث أن النهج الذي نحن بصدد « بدائي » . وإذا كان الحديث حديث دين وإرادة إلهية ، فإنه يجب استحضار الصورة التي يكونها المؤمن عن الله والتي تحدد ماهية القانون . ومما لا شك فيه أن النظام في الاسلام مطلق وأسمى ، غير أنه ليس كينافياً ولا منافياً للعقل ، ولا يمكن أن يكون كذلك لأن الله أولاً وقبل كل شيء « حق » . وهكذا ينبغي ألا يتعارض الفكر التأملّي المرسل للبحث عن الحقيقة مع متطلبات الدين . والإرادة الإلهية هي التي تفرض نفسها بوصفها تعبيراً عن الحقيقة المطلقة ، لا مجرد أمر صادر عن سلطة عليا غير محددة تمام التحديد . ولا تميز في العقيدة الاسلامية بين الموجب القانوني والواجب الخلقي . فالفصل « الآلي » الذي ارتسم ببطء في المفهوم الغربي لهذه الحكمين المتشابهين جداً من أحكام التصرف ، ناسباً الطابع الخلقي للعمل إلى الحميمية الذاتية للإرادة ، في حين لا يعاقب القانون إلا المظهر المادي الخارجي للفعل في إطار تنظيم الحياة الاجتماعية الموضوعي ، لم يستطع أن

(**) استخدمنا هذه اللفظة بمعناها الديني الاسلامي في مقابل كلمة (Sujet) الفرنسية. (المترجم).

(٢٢) هنري برغسون ، « ينبوعا الخلق والدين » ، باريس ، الطبعة الرابعة والستون بعد المئة ،

يتخذ في الاسلام هذا الشكل ، لأن « الشريعة » تفرض على المؤمنين بعض المتطلبات الجازمة والواجبات القاطعة التي لا تستدعي بالضرورة طموحاً مماثلاً عند الآخرين . وعلى العكس من ذلك ، فإن بعض قواعد السلوك الحسن التي قد لا تكون في الفلسفة الأوروبية سوى أخلاقية اجتماعية ، تتخذ في المفهوم الاسلامي طابعاً قانونياً بحتاً . وهذا الجمع المحكم بين القانون والخلق يؤكد قوة النظام منذ البداية . وأنه لأمر لاذع أن يلاحظ في هذا الصدد أن شكلاً من أشكال الأخلاق ما يزال يؤثر باستمرار ، رغم جميع التمييزات التي ظنت الفلسفة الغربية إنها قادرة على استخراجها ، لا في الأنظمة القانونية وحسب ، وإنما في الطريقة الوضعية لإعدادها أيضاً . فلقد استوحيت منه مثلاً محاكمة مجرمي الحرب بعد الحرب العالمية الثانية . وها إن اقتصر القانون على تسجيل مجرد التطور الاجتماعي يقل باطراد ، لكن حيويته تزداد تبعاً للأهداف المني بلوغها . ولا ينبغي عند هذا المستوى أن تدفع العلاقة بين الاسلام وحق الناس المعاصر إلى استنتاجات مغلوطة أو تفسيرات تاريخية معكوسة .

والسبب الثاني لتسوية اختيار عبارة « الخلق الدولي » يعبر عن الاقتناع بأن القانون المعاصر لا يفلح تماماً في تنظيم العلاقات الاجتماعية بما فيها من تعقيدات سياسية واقتصادية ونفسانية ، وانه جدير فوق ذلك بأن يتطور بسرعة إلى شمول أكبر في المبادئ التي يفصح عنها . وإذا نرفض تركيز الاهتمام في تحليل النهج النظامي القائم ، أو مناقشة التنظيمات الفنية المعمول بها حالياً ، يغدو البحث أجدي ، لأنه يشمل حججاً وراء - قانونية تطورت على الدوام بأسرع مما تطورت نظريات القانون ومؤسساته . وإذا عُرّف النهج الخلقي بأنه مجموعة قواعد السلوك التي تستمد قوتها الاكراهية من قناعة ذاتية بمعايير « الخير » و « الشر » ، برز حينئذ سؤالان . أولاً : هل يرجى الحصول على إجماع حول تعريف للخير والشر ، أم أن معنييهما يجب أن يختلفا بالضرورة من حضارة إلى حضارة ؟ ثانياً : هل تتوصل

القاعدة التي لا تتجلى دائماً بشكل محسوس وموضوعي ، بل هي تدغدغ
العواطف غالباً ، إلى أن تصبح ملازمة لجماعة معينة ، دولة مثلاً ، تمثل
بحسب تعريفها هيئة مجردة بل وهماً ؟

ولا يُحصل على العالمية الحقيقية إلا بالارتفاع بالوجدان متعالياً فوق
الظروف المادية الخارجية . ولعل من السذاجة انتظار مثل هذا التأكيد من
كيان سياسي مهما يكن جيداً . إلا أن تصرف الحكام والمواطنين الفردي
والضغط المتزايد باستمرار من رأي عام داخلي أو خارجي ، يؤثران بلا مرأى
في تصرف الدول . ولهذا أمكن الحديث عن « الوجدان العام » . فهو يؤلف
نوعاً من مقياس خفي للاخلاقية المفروض فيها أن تعالّم الناس كيف يتصرفون
حيال أبناء جلدتهم . إنه يفلت من مجرد ملاحظة الظواهر الاجتماعية ،
مؤكدّاً ذاته مثلاً أعلى قد لا يمكن تحقيقه ، وإن كان يوجه الفكر السياسي
نحو مزيد من الكمال تبعاً للظروف . وبقدر ما يبدو الحدث مستحقاً للوم يكون
ردّ الفعل أقوى . ويبدو من الممكن تعميم « الوجدان العام » ، مرتكزاً إلى
قيم شاملة ، تعميماً متزايداً ، عن طريق قيمة الانسان بالذات ، وبفضل
إمكانات التبادل والمواصلات الحديثة ، في الوقت الذي تظل فيه حتى أنظمة
الدول التشريعية الوضعية متباينة تبايناً شديداً زمنياً أطول . وهذا المثل الأعلى
للخلق الدولي ، قائماً على قاعدة عملية وتجريبية ، يؤثر في القانون الوضعي ،
إلا أنه لا يمكن أن يُترجم بنفسه إلى قواعد أو مسلمات أو أنظمة أو
معتقدات ، خشية أن يفقد شموليته الأساسية . وبالفعل فاننا لو قدرنا أن
لكل شعب خلقه الخاص في وقت من أوقات تطوره ، لبدا مشوّوماً فرض
مفاهيم جديدة تعرض ، وهي الاجنبية ، الحياة الاجتماعية لخطر التفكك .

ولا يمكن جعل القيم الانسانية عالمية شاملة في المستقبل الا بالرضا المتبادل ،
لا بعملية توافق مصطنعة أو مفروضة بالقوة . وتستمد مختلف التعبيرات
عن الفضائل الجوهرية أصولها من التراث الثقافي ، أو التأمل الماورائي ، أو

القناعة الدينية ، أو من كل هذه العناصر مجتمعة . وفي هذا الاتجاه يتم تصور « الخالق الدولي » منسجماً أو متغير الأشكال . وسوف يتم إذن تقديم المفهوم الاسلامي محددًا بمنظور مماثل ، دون الالتفات إلى القانون الدولي العام بمجماله ، وإنما إلى الجزء الهادف منه مباشرة أو بشكل غير مباشر إلى حماية الانسان بوصفه تجلياً لمشاعر الانسانية والعدالة ، عنيها تنظيمات القانون الوضعي النازعة إلى ضمان السلام بالأمن الجماعي ، والقوانين والاعراف القابلة للتطبيق في النزاعات المسلحة ، وكذلك الاتفاقات العائدة لحماية حقوق الانسان . فالامر يتعلق بما اصطلح على تسميته « القانون الدولي الانساني » (٢٣) الذي يجمع المؤلفون على ألا يضمّموا اليه « حق السلام » . ويبدو هذا التعبير غير ملائم ، ولا سيما في الشكل ، لأن النعت المستخدم — أي « الانساني » — يرتبط في الواقع بشكل غير واعٍ تقريباً بنعت آخر هو « الإحساني » ، في حين أن العدل هو الذي يرسي قواعد الخلق الدولي . يضاف إلى ذلك أنه من الضروري بالنسبة إلى المضمون أن يبسط المفهوم فيتجاوز التنظيمات الوضعية الخالصة . ولا يهمل الإشارة إلى حق للناس لم يتم بعد تنظيمه ، حق يشكل الخلق أركانه ، وقد يمثل القسم الرئيسي من الواقع القانوني في المستقبل . وفيما تتبع الدول سياسة « عالمية » لمجرد الدفاع غالباً عن مصالحها القومية الانانية ، يبدو أن الواقع اليومي مستمر أكثر فأكثر في توكيد المبادئ القليلة التمايز التي تميل إلى إعادة تركيب لاواعية للمؤثرات المتنوعة والمتداخلة بشكل قوي ، انفعالية كانت أو عقلانية ، خالقية أو شبه قانونية ، فلسفية أو دينية أو ايدولوجية . ومن اليسير تماماً كشف هذه التطلعات . غير أنها لم تتخذ بعد طابع الالتزام الذي تتحلى به الأنظمة باقرار من السلطة العامة . وهي تتعارض أحياناً بشدة مع النظم القائمة . وسوف يدخل بعضها في قانون المستقبل ، ويستبعد بعضها

(٢٣) جان بيكتيه ، « مبادئ القانون الدولي الانساني » ، جنيف ١٩٦٦ ، ٦٦ صفحة .

الآخر إلى أجل غير مسمى ، لأنه يهدد السلامة في الوقت الراهن ، بل يهدد بالذات وجود الزمرة الاجتماعية ، قومية كانت أو دولية . وكالها تدعي مع ذلك الاستناد إلى نوع من الشعور بالعدل يطمع في أن يكون معرفة عقلانية ومطلقة تشمل معظم القيم التي تاقحها ، ومرجعاً أمثل لكل العلاقات الاجتماعية الفردية والجماعية والعالمية .

وما يزال القانون الوضعي غير معبرٍ إلا عن جزء من هذه المتطلبات ، بل إنه أحياناً لا يستجيب للحد الأدنى الأخلاقي المتوقع منه . وإذا كان القانون أساساً مفهوماً سلبياً يمنع ويحظر ، فإن العدل يقتضي ويتطلب بصورة إيجابية . وغايتاهما مختلفتان ، فالقانون يهدف إلى الملاءمة بين مصالح الفرد والمجتمع ، والعدل يسعى إلى خير الإنسان بوصفه إنساناً . ونظراً لغياب سلطة عليا ترتفع فوق ارادة الرعايا ، وغياب قوة تنفيذية خاصة ، فإن القانون الدولي الذي أريد له أن يكون نهجاً معيارياً يظل بشكل أساسي مؤسسة مرتكزة على النفعية والتسويات . وأول قواعده الحاجة العقلانية والقناعة الخلقية اللتان لا تنفكان تنزعان إلى خلق أبواب قانونية الزامية .

ولقد حدثت في المجتمع الدولي تغييرات عميقة وسريعة لما يتمكن التفكير القانوني الخالص من ضبطها تماماً . ولا يتواءم القانون الوضعي ومتطلبات الرأي العام الخلقية إلا بشكل متدرج . وللشعور بالعدل اصداء نداء مطلق في جنبات الخلق ، ويبدو في الوقت نفسه وكأنه غاية القانون الناجزة . وبقدر ما يبدو الشعور حسناً وعقلانياً يكون تأثيره في القانون أشد وأفع ، حتى وإن أدى به الأمر إلى قلب البنى القائمة . ويعبر القانون الدولي الوضعي في نهاية المطاف عن نوع من الشغف العاطفي أو عن حالة انفعالية ، أكثر مما تعبر عنها فروع القانون الأخرى . ولأجل هذا يخضع مظهره الملموس لتطورات قد تبلغ مؤقتاً حجماً كبيراً ، سواء باتجاه التقدم أو باتجاه التخلّف . ولسوف تكون هذه التنوعات نتيجة للاطر العام الذي تتم فيه العلاقات الدولية ، ونتيجة كذلك لتطور الحضارة واصالة الثقافات . والقانون

الدولي ، بوصفه نتاج الوجدان الجماعي المتوافق مع العقل ، قادر الآن على أن يغدو من جديد « حقاً للناس » بالمعنى الحقيقي ، أي مجموعة نظم مشتركة بين كل الشعوب . ولقد كان انفجار أول قنبلة ذرية عام ١٩٤٥ لحظة هامة على ما يبدو في تاريخ البشرية (٢٤) .

ولسوف نعالج خلال هذه الصفحات عدة جوانب متنوعة من المفهوم الاسلامي : الله ، ومخلوقه الانسان ، والجماعة الاسلامية ، والعلاقات مع الشعوب الأجنبية . وهذا الاختيار ناشئ عن قناعة عميقة مستمدة من الواقع التاريخي بلجهة عدم قابلية الحفاظ على السلام العالمي واحترام الشخصية البشرية داخل الدولة للانفصال (٢٥). وليست هذه الفكرة جديدة بالتأكيد (٢٦) لكنها عادت إلى الظهور بعد أن خنقها زمناً المذهب الوضعي الارادوي الذي قوي الأخذ به في القرن العشرين ، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية . وتتفق هذه الصلة الوثيقة مع المفهوم القانوني الاسلامي الكلاسيكي . ويضم إطار « الخلق الدولي » الموسع التنظيمات المتعاقبة باحترام حقوق الانسان

(٢٤) كارل وشيلي مايدنز ، « سلام عنيف » ، نقلته إلى الفرنسية ماري - اليكس ريفيلا ، باريس ١٩٦٨ ، ٣٠٣ صفحات ، ص ٣٠٠ . وانظر كذلك كارل جاسبرز ، « القنبلة الذرية ومستقبل الانسان » ، نقله من الالمانية إلى الفرنسية آدمون ساجيه ، باريس ١٩٦٣ ، ٧٠٨ صفحات ، ص ١٥ وما بعدها . وكذلك جان كلود فينيزيا ، « الاستراتيجية النووية والعلاقات الدولية » ، باريس ١٩٧١ ، ١٧٥ صفحة .

(٢٥) بويس ميركن - غيتزافيتش ، « منظمة الأمم المتحدة والنظرية الحديثة لحقوق الإنسان » ، باريس ١٩٤١ ، ص ١٦١ - ١٩٨ ، وهو يرجع الفكرة - خطأ على ما نظن - إلى الثورتين الأميركية والفرنسية ، ولا سيما هذه الأخيرة . وانظر أيضاً شارل فيسشير ، « نظريات وحقائق في القانون الدولي العام » ، باريس ، الطبعة الرابعة منقحة ومجددة ، ١٩٧٠ ، ٤٥٠ صفحة ، ص ١٥٣ وما يليها .

(٢٦) أشار إلى ذلك كروتشي في « سينييه الحديد » ، وسولي في « المشروع الكبير » في القرن السابع عشر ، وروسو ولا سيما « كنت » في الثامن عشر . انظر غرافن « صعوبة التقدم » الصفحات ٧٤ و ٩١ و ١٢٣ و ١٢٥ على التوالي .

وحمايتها ، دون أن يغرق في « تشويشية » مزعومة يطالعوننا بها أحياناً (٢٧). فالخلق الدولي بالفعل هو ، قبل كل شيء ، شعور جماعي غير قابل للتعريف . وينبغي أن يبقى كذلك كيلا يفقد عالميته عن طريق بيان مسلمات ومعتقدات في وسع الواقع الاجتماعي المأموس ابطال صحتها . وأساسه هي مثل العدل والانسانية والعقل العليا التي تفرض على الدول بصورة الزامية نوعاً من السلوك ، وتجعل الحياة المشتركة مقبولة على المستويات الفردية والقومية والعالمية . ولا يعبر عن أي مقياس دقيق ، ولا عن أية قاعدة تقنية ، وإنما عن عدد من الارشادات العامة جداً والمجردة . وهو خاضع بالتأكيد للقواعد الوضعية التي يتجاوزها بسلطته الخاصة ، لأنه يرسيخ أعلى قيم الوجدان الانساني ، ولا سيما العدل . إنه يربط أولاً بين الشعوب ، وعلى الرغم من ارتكازه على البنى القائمة في الدول : تستطيع مقتضياته تجاوز السيادة القومية في بعض الظروف .

وبعد ، فهل ما زال بالامكان خصّ القانون الوضعي المرعي الاجراء على المستوى العالمي ، بتدخل سلطة تعاقب بالقوة عند الحاجة على الانتهاكات ، في حين تملك هذه السلطة قوة تديرية قادرة ، إذا ازم الأمر ، على التسبب في انقراض البشرية انقراضاً تاماً ؟ أليس من « الواقعية » والتقدمية أن يؤمن المرء بقيمة الانسان وحرية و ارادته ، وأن يتمخيل انشاء قانون تستطيع كل الشعوب الانضواء تحت لوائه ؟ لسوف يسهم الاسلام في إنشاء ذلك القانون .

هناك ألف طريق ممكنة لطرح الموضوع . أما صياغته فيحدددها الهدف الفكري المقصود ، كما تحدددها الخشية من البلبلات ، والتحفظات الذهنية .

(٢٧) ريشار- سونيو بيزا ، « الشخصية القانونية للجنة الدولية للصليب الأحمر » ، اطروحة دكتوراه من جامعة باريس ٣ ، آذار ١٩٧٤ ، ٢٩٢ ص بالآلة النسخة ، ص ٢٢٦ وما بعدها.

وتزداد صعوبة الخيارات بقدر ما تطمع الحمجج في أن تكون متنوعة ومانعة. ويبدو من المناسب في هذا المجال التذكير بقناعة عامة تصالح أرضية للبرهنة. فالنظام الذي يحكم العلاقات الدولية المعاصرة ، والذي ولد وترعرع في أوروبا لأسباب تاريخية ، ينبغي أن يفتح بصورة مستعجلة على مزيد من الشمول كي يقدم الوسائل الصالحة لربط الأمم ربطاً موضوعياً ويكفل سلام العالم . ويبدو من البديهي في الوقت ذاته أن المؤسسات القائمة حالياً تقدم على الرغم من الانفصال المشؤوم الناتج عن المطالبة الحصرية بالسيادات القومية ، الاطار الوحيد المقبول في المستقبل المنظور على الأقل . ولا يمكن فرض مبادئ الخائق الدولي العليا إلا بالقنوات القائمة بين الدول ، هذه القنوات التي تستطيع تلك المبادئ من ناحية أخرى تغيير اتجاهها . ويملك الاسلام من بين الحضارات الأخر عناصر إجابة على تساؤلات الأزمنة الحديثة الرئيسية . ومع ذلك فمن الخطأ المقابلة بين أحد المفاهيم - المفهوم الاسلامي - وبين النظام الغربي المصدر المعمول به . وتلزم هذه الرغبة الثابتة في البقاء ضمن منظور من الشمول ، لكن من الواقعية ، بالاستمرار في التعميم ، والفرار من التفصيل الذي قد يؤدي إلى سوء التفاهم .

وبناء على ذلك سنعرض محتوى الدين ، الخاص في إطار وحدة عقيدته لإدراك المواقف الانسانية التي يعبر عنها ، والابانة عن مدى تشجيعه لتفتيح إمكانات المؤمن الكامنة ، بغض النظر عما إذا كانت الظروف التاريخية قد عمقت ملامحه السلطوية أو الأنسية . فلا يمكن الحكم في الواقع بشكل سليم على مفاهيم معينة خاصة بالانسانية ، والعدل ، والنظام الاجتماعي ، والتسامح مع الآخرين ، دون الرجوع إلى القواعد الأساسية لحضارة من الحضارات ، علماً بأن هذه القواعد تلبست في الاسلام سلسلة من الدلالات والايحاءات الدينية . ولا مجال لتفسير نظم مدهشة في الظاهر ، بل مبهمة لا يمكن فهمها ، عن طريق دراسات تقنية ووضعية ، وإنما بوضعها مواضعها في النظام الذي

يلهم بكيته الفكر الخلقى والسيسى . ويسمح مثل هذا المنحى بالاحاطة بادراك الانسان لذاته والمجتمع والعالم ، وهى المفاهيم التى تمثل مرآة إحدى الحضارات وانعكاسها فى آن معاً . ولما كان الاسلام ما يزال يفرض أن ينظر إلى العالم على أن مركزه هو الله ، ويؤكد الصلة الوثيقة بين الروحى والزمنى ، فلم يكن بد من تقديم عرض شامل عنه .

والواقع أن المرء يدخل وهو يدرس الاسلام رحاب نظام من الافكار تختلف كل الاختلاف عن القوانين الدينية الغربية . ويشدد التعقيد حين يوازى بين نظام دينى « شرقى » وبناء قانونى أو خلقى يطمع فى أن يكون عالمياً ، لكن مظهره يبقى بصورة رئيسية « أوروبياً » . ولم يعد الرجوع إلى إله تجب طاعته ولا العناية ببنية اجتماعية مطروحة بشكل أمثل للاحترام اهتمامين « علميين » فى دراسة العلاقات الانسانية ، بالنسبة إلى الفكر الغربى الحديث . وإذا اقتصر المراقب الخارجى على اهتمامات عامة بمعتقدات الدين والشريعة الدينية المتداخلة تداخلاً وثيقاً ، استطاع أن يقترح جزئياً من انفلاسفة وعلماء الدين المسلمين مصطلحاتهم الغنية والمرنة ، التطورية والقيمية . وإذا جهد بالمقابل فى الصاق تلك المعتقدات بالواقع الاجتماعى ، كان عليه أن يخضع للتعريفات الدقيقة للمفاهيم المعتمدة فى التطبيق الدولى على الصعيدين الاجتماعى والقانونى . ومفردات اللغة عقبة كؤود ، لأن معاني الألفاظ تتخذ قيماً تختلف تبعاً للتقاليد الثقافية والتجارب التاريخية الخاصة . وعلى هذا فإن الحاول الدلالية غير كافية لوصف الحقائق النفسانية لحضارتين مختلفتين ، الحضارة الشرقية التى محورها الله ، والحضارة الغربية العقلانية . ولا بد من بذل جهد على مستوى المنهج الذهنى بالذات للكشف عما إذا لم تكن المظاهر المتباينة تعكس فى العمق مفاهيم متشابهة . وحينئذٍ تطرح مسألة الموضوعية .

ولا تعنى الموضوعية اللامبالاة ، بل تدفع على العكس من ذلك إلى الرضا السماح بالقيم المتباينة ، بل المتعارضة ، وإلى المقابلة العريضة بين الأفكار ،

إلى الرفض المحتمل لتأويلها ، وإلى عرض نتائجها . ولا بد من الابتعاد عن المرافعة ، إلا حين يتعلق الأمر بمقارنة بعض الأفكار المسبقة الراسخة بعمق في الوجدان الأوروبي حيال الاسلام (٢٨). ومن الممكن إعادة رسم الصورة التي قدمتها العقيدة الاسلامية وما زالت تقدمها نظرياً إلى المسلمين عن المجتمع ، دون اللجوء إلى الجدل الكلامي الرخيص ، مع الإشارة إلى أن لأركان النظام الاسلامي طابعاً دينياً خاصاً يولّد « حالة وجدانية » سبق أن انغrust في النفوس وما تنفك باقية ومستمرة في الانتشار .

ولهذا فاننا سنقدم عرضاً وصفيّاً أكثر مما هو تحليلي أو نقدي . أفليس قبولنا في الواقع قيم الآخرين بعيداً عن الرغبة الحتمية في تسويقها أو نقضها ، مع البقاء أوفياء في الوقت ذاته لمجموعة من القناعات التي ربيتنا عليها ، أساس الحوار بالذات ؟ .

وأما موضوع الدراسة فسيكون الاسلام ، لا العالم العربي - الاسلامي . فلا مرأى في أن الوحي الديني قد ظهر في الشرق الأوسط مهد تجليات التوحيد الثلاثة . وقد ترسخ بعد انتشاره وريثاً لارث ثقافي قديم جداً . بل قد يكون المظهر الأخير والأكمل للحضارة في هذه المنطقة من العالم . وتمّ نشر أفكاره بشكل أساسي باللغة العربية ، عبر المتوسط ، ومن فوق جبال البرانس . وهناك ثلاثة أسباب خاصة تحمل على اختيار مفهوم الاسلام الشامل ، أولها الظاهرة الدينية التي أتاحت نمو الثقافة التوفيقية الاسلامية ، والثاني أن الرغبة

(٢٨) انظر في مسألة الموضوعية التاريخية « التاريخ والحقيقة » لآدم شاف ، وهو بحث في موضوعية المعرفة التاريخية ، نقلته إلى الفرنسية عن البولونية آنا كامنسكا وكليبر براندل ، باريس ١٩٧١ ، ٣٥٢ صفحة ، ولا سيما القسم الثالث ، الفصل الأول ، ص ٢٢١ وما بعدها . وانظر كذلك ريمون آرون ، « مدخل إلى فلسفة التاريخ » ، وهو بحث في حدود الموضوعية التاريخية ، باريس ١٩٦٧ ، ٤٤١ صفحة ، ولا سيما ص ٤٢٣ وما بعدها .

في تعريف الاسلام بالنسبة إلى العروبة ، أو الرغبة — على العكس من ذلك — في معارضته بها ، معناها الالتزام باعادة كتابة تاريخ العالم الاسلامي كانه بالتنصيل ، والثالث أن الاسلام العربي يبدو إلى حد بعيد اسلام الأقلية في مجمل العالم الاسلامي المعاصر المجاهر باتباع الهدي القرآني بأشكال شتى .

وسوف يقتصر عرضنا على وصف أمين غير مبهرج لدين بسيط ومنطقي . وقد لا يرى فيه المتخصصون سوى تعداد لحملة من الشخصيات المستمدة من مصادر « ثانوية » غير خاضعة قط لنقد حقيقي . غير أن ما يؤمن به المسلمون يبدو أهم من الطريقة التي يحكم بها المستشرقون الغربيون على المعتقد الإسلامي . كما أننا لن نتناول العقيدة الإسلامية والعالم الإسلامي في الشكل المثالي الوهمي الذي يُصوّران به ، ولا في واقعها المحسوس ، وإنما في منزلة متوسطة تتبين فيها الفروق الدقيقة ، وتسمح بالمرور من غير انتقال من النظرية الخالصة إلى تفسيرات أكثر « عصرنة » تستهدف المطابقة بين الرسالة المنزلة والشؤون المعاصرة . وسنكتفي بذكر مبادئ الدين العامة التي تشكل أركان حضارة من الحضارات ، والتي ما تزال ترطب النفس المسامة لإقامة « استمرار » ايدولوجي ، والتي تجسّد على الرغم من التناقضات والمصادمات الحالية مطامح الاسلام الدنيوية وتطلّع الشعوب الإسلامية المترامي للحصول على هوية بعد الخلاص من ربة الاستعمار ، منشئة بذلك نوعاً من مرآة قد تنعكس عليها الصورة الماثلة في الاحتمال عن المجتمع الإسلامي المقبل . وبالأجمال ، فإن القضية تتمثل في استرجاع فكرة صلاح الاسلام لكل حين من خلال تجلياته الأبدية والماضية والمستقبلية .

وقد يبدو غريباً أن يتصدى غربي غير مسلم لدراسة من خلال هذا المنظور . فلذلك ترانا اقتصرنا على وصف عام للمبادئ التي سوف نستند اليها في بسط آرائنا . ولن نقدم أية حجة لا تكون سائغة في مجموعة المصادر ، كما أننا لم نطرح مزاعمنا إلا في الحدود التي تتوافق فيها مع الاطار المنطقي

للهج الاسلامي . وقد تجنبنا أخيراً ما أمكن ، اللجوء إلى حدس يطمع في أن يكون عقلانياً ويظل اجراء خطراً لمعرفة الظاهرة الاجتماعية والثقافية الإسلامية التي تختلف أسسها عن الأسس المألوفة في الغرب . وكان من الممكن أن يبدو لنا عملنا ضرباً من الادعاء والغرور لولا منطق العقيدة الإسلامية وبساطتها . ثم اننا أفدنا فوق ذلك من لطف أصدقاء لنا مساهمين ومساعدتهم الكريمة ، فكانوا لنا عوناً طيباً ، وما خرجوا على كل حال عن اتباع تعاليم القرآن : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم » (٢٩) . وإننا لندرجو ألا تحمل اليهم الصفحات القابلة شيئاً من الظلم .

الفصل الثاني

التسليم في الانسجام

« إن من يضيف إلى الدين معتقداً أو موجباً شرعياً دون سند من كتاب الله أو الحديث الصحيح الذي لا يأتيه الباطل عن نبيه يسلمك في عداد الذين خوطبوا بقوله : « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » .
(الأعراف - ٣٣) .

منحى اجمالي

قد يبدو تعريف الاسلام للوهلة الأولى غير ذي نفع . فمحاولة تحديد المعنى لمفهوم شائع ، قصد أن يكون كل شخص فكرة عنه ، تؤلف خطراً مزدوجاً يتمثل في ظهور ذلك المعنى بغاية البساطة للمتخصصين ، وكونه في الوقت نفسه معقداً متشابكاً بصورة غير مجدية لغير المطلعين . غير أنه من الملائم ولا ريب تحديد المنظور العام الذي انطلق منه البحث .

إن الدين (١) بالمعاني الوضعية الفرنسية الثلاثة للفظه (*) ، يفترض مسبقاً خياراً طوعياً ، أو قل اختياراً حراً في الرضوخ لقانون من القوانين ولقواعد خاقية وطقسية معينة ، من جهة ، ويتضمن من جهة ثانية جمع ارث انساني خاص والحفاظ عليه ، ويحدد أخيراً ، وعلى الاخص ، موقف المؤمن حيال « الواجب الوجود » ، وكذلك موقفه من علاقات التضامن بين الناس . ويبدو الاسلام على هذا واقعاً سياسياً واجتماعياً متناغماً ، وظاهرة تاريخية جديدة بالملاحظة ، وبالاختصار حضارة قدمت مفهوماً خاصاً بالفرد ، وبيّنت مكانته في المجتمع ، ودفعت قُدماً ببعض المسلّمات التي تنظم اتصال الشعوب بعضها ببعض . ولم يكن من شأن هذه الحضارة ، من جهة ثانية ، ان اسهمت اسهاماً تاريخياً في الثقافة الكونية وحسب ، بل كان أن طمحت كذلك ، وبحق ، إلى تقديم حلول لأهمّ المعضلات الفردية والاجتماعية والدولية التي تزعج العالم المعاصر وتقلقه .

ف « الاسلام اتصال بين الله كإله والانسان كإنسان » (٢) ، وانخراط من

(١) هنري بابل ، «الدين في فجر عصر جديد» ، نوشاتيل ١٩٦٩ ، ٨٢ صفحة ، ص ١٦ - ١٧ ونشير إلى أننا لحظنا هنا المعنى الغربي للفظه دون سواه .

(*) المعاني الوضعية الثلاثة هي : ١ (شعائر وطقوس مرفوعة للمعبود ، ٢) إيمان : قناعة دينية ، اعتقاد ، ٣) عقيدة دينية . (المترجم) .

(٢) فريتجوف شيون « كيف نفهم الاسلام » ؟ . انظر الترجمة العربية بقلمنا ص ١٥ . (المترجم) .

النسبي في المطلق . ونرى في حال الوصول إلى ترجمة مرضية أن الاسم الذي يحمله هذا الدين يعبر عن جوهره (**) : « تسليم » مطمئن وفاعل وطوعي لمشيئة الله ، لا خضوع ولا عبودية . كما أن « الاسلام » ينتسب بجذره اللغوي أيضاً إلى كلمة « السلام » العربية . وعلى كل حال ، فالمفهوم ان يلتقيان في الرؤية الاسلامية . ويعبر القبول الورع ، فردياً كان أو جماعياً ، باحترام الشريعة المنزل ، عن محاولة دائمة دائمة من الفرد للدخول في حالة من التوازن الوادع مع عالم فريد ومتناسك ، محكوم بقرار إلهي . وإذا كان هذا القبول مؤسساً على معتقد راسخ تماماً بوحداية الله ، فقد نمت فكرة عالم متناغم تهيمن عليه شريعة واحدة كونية ثابتة لا تتحول . ولما كان يجمع بأحكام ، وباسم مبدأ وحدة الوجود بالذات ، بين المجالين الروحي والزماني ، ويطالب فوق هذا بتنظيم « ملك الله على الأرض » ، فقد انجب تاريخياً « امة » ، وأنجب معها طريقة عيش وعمل وتفكير ، وبكلمة واحدة أنجب حضارة (٣) . وفضلاً عن أن الاسلام دين منزل ، فقد ترسخ كونه ظاهرة تاريخية واجتماعية . وهكذا ينبغي مواجهته على أنه جزء غير منفصل عن كل عالمي متماسك ، كما ينبغي ادراك أنه يحدث بدوره آثاراً خاصة في شتى مجالات الحياة الخلقية ، وفي البنية التأسيسية للمجتمع (٤) . وقد كان من الممكن ، لرسم ما هو أساسي في الدين بشكل موجز ، أن يكتفي بالالحاق على توحيدية المطلقة والمتصلة ، وهي أميز مظاهره لأنها تتضمن وحدة العالم وتفرد الشريعة الإلهية بتنظيم كل شيء ، داخل الفرد ، وفي المجتمع ، وفي الكون .

(**) غني عن البيان أن القارئ العربي والاسلامي لا يحتاجان إلى مثل هذا التحديد ، لأنها يعلمان أن معنى الاسلام أن يسلم المرء وجهه وقلبه لله . (المترجم) .

(٣) ريمون شارل ، « النفس المسلمة » ، باريس ١٩٥٨ ، ٢٨٤ صفحة .

(٤) جوزيف شلهود ، « مدخل إلى سوسيولوجية الاسلام ، من الاحيائية إلى العالمية » ، باريس ١٩٥٨ ، ٢٣٠ صفحة ، ص ١ و ٢ .

ولسوف يستأثر الاسلام بتفكيرنا ، بوصفه أولاً ديناً أو مثلاً أعلى مطلقاً ، أي نهج تفكير وعمل للفرد والجمعة . وقد نزل الوحي النهائي غير القابل للتحويل ، وتم تأسيس « المدنية الإسلامية » الأولى في القرن السابع الميلادي . وسيكون هذان الحدثان مصدر معلوماتنا العامة الرئيسي . أفلا يكون من تجاهل الحقيقة القول من جهة بأن تطوراً عقدياً قد أصاب الإسلام ، وأنه من جهة ثانية لم يترسخ كلاً سياسياً موحداً ومتناغماً إلا لحقبة قصيرة جداً نسبياً ، وأخيراً إن المسؤولين السياسيين المسلمين لم يتقيدوا دائماً بموجبات دينهم ؟ وهل يبدو بالامكان الحديث بشكل مجرد عن المسيحية دون الإشارة إلى أنه لا يوجد تشابه ، أياً يكن ، بين رسالة المسيح وتعصب الحروب الدينية التي مزقت العالم المسيحي ، وحتى دون ذكر المجزرة الرهيبة المجنونة التي نزلت باليهود في أوروبا المتأخرة ؟ أوليس من المناسب كذلك في هذا المقام اللاحاح على أن تجليات العقيدة الواحدة قد نتج عنها في الغرب بُنى اجتماعية مختلفة لا في الزمان فقط ، بل في المكان أيضاً ؟ وهل هناك في الوقت الحاضر من توافق أو تشابه ، في القارة الأميركية مثلاً ، بين كاثوليكية الجنوب وبروتستانتية الشمال ؟ إن العضلة لا تتسم مع ذلك في الاسلام بالحدة نفسها . فحتى مع الموافقة على أن العوامل الدينية لم تكن الاسباب الوحيدة لتفسير التكوين التاريخي والتطور الاجتماعي ، يبقى من الواجب ملاحظة أن طابع الدين ظل بعيد الغور في البلاد الاسلامية بسبب نوعيته بالذات . وما يقال غالباً عن تحجر الفلسفة الاسلامية واصالة حضارتها المبدعة زعم باطل ظالم . فهما هو الاسلام يؤكّد طموحه السياسي على المستوى العالمي ويتابع انتشاره بانتظام ، ولا سيما في أفريقيا السوداء . وإذا نُظر إلى كيان الاسلام ووحدته ، تبين أنه ليس مجرد جسم ميت نقشت عليه ذكرى ماضٍ مجيد ، وإنما هو واقع حي حقاً .

وينبغي أن نشير بشكل سريع في هذا السياق إلى الخصائص الرئيسية

لمواقف الاسلام النفسانية الثلاثة حيال النظريات السياسية الحديثة (٥) ،
مركزين انتباهنا بصورة أساسية على الجوانب القانونية . فردّ الفعل الأول ،
ويتسم بطابع المحافظة ، يجعل من الدين المظهر الأوحده والأسمى والأبدى ،
للقانون الواجب اتباعه ، وهو عبارة عن نهج تنظيمي مطلق لحياة المؤمنين
الروحية والزمنية معاً . وحذف هذا الموقف رفض كل المؤثرات المتباينة ،
وهو مطبق عملياً في بعض دول الجزيرة العربية . ويسعى الموقف الثاني إلى
الجمع بين استلهاام الدين بشكله المتوارث ، واستلهاام المؤثرات ذات النمط
التحديثي . وهذه فلسفة الاكثرية الساحقة للبلدان الاسلامية التي قد تكون
باكستان أشهر أمثلتها ، إن لم تكن مثلهما المبين . فقد أعدت هذه الدول
لنفسها دستوراً حديثاً ، لكنها تكررّ الاسلام ديناً قومياً في الوقت نفسه .
وقد تختلف نسبة التأثير المزدوج ، وليس من المؤكد أبداً أن يراوح الاستيعاء
البحث من الدين مكانه في المستقبل ، فاسحاً المجال للمؤثرات الخارجية ،
بل على العكس . ورد الفعل الاخير يتجه إلى استبعاد الاسلام جزئياً أو كلياً
لحساب الايديولوجيات الاجنبية ، وهو أقل النزعات أهمية بفارق كبير .
فلقد فصلت تركيا الكمالية بين الروحي والزمني ، عاهدة بالدين إلى وجدان
الفرد . وقليلون جداً هم « التقدميون » المسلمون الذين يجروون على اقتراح
علمنة الافراد أنفسهم . وعلى كل حال ، فإن مثل هذا المشروع غير معقول
ولا واقعي لأنه يصطدم مواجهة بكتلة المؤمنين الذين يحتفظون ، بأكثريةهم
الكبرى ، بموقف ديني محافظ .

وبدل التاريخ على وجود ثابتة مطلقة في الحضارة الاسلامية كانت
متمحورة منذ البدء تمحوراً تاماً حول الله ، وما تزال كذلك . وهذه الظاهرة

(٥) ح . صعب ، « نماذج اسلامية عن التحديث في الشرق الأوسط » في « نهضة العالم العربي »
وهو عنوان ندوة عربية عقدها في لوفان - غامبلو ، أنور عبد الملك ، وعبد العزيز بلال ،
وحسن حنفي ، ١٩٧٢ ، ٥٥١ صفحة ، ص ٢٧٧ - ٢٩١ ، انظر ص ٢٨٢ - ٢٨٥ .

التي غالباً ما تخفى على الفكر والتحليل الغربيين الحديثين تضيء على الإسلام طابع الديمومة . وربما كان ديكارت الذي تغذي فلسفته ومنهجيته التفكير الأوروبي اليومي قد أحدث أعمق شرخ بين الشرق والغرب . فهو باختياره الاتجاه العقلاني قد حوّل الثقافة الأوروبية من ثقافة « تعتبر الله مركز الكون » إلى ثقافة « تعتبر الإنسان مركزه » (٦) . وقد سبق أن جرى في القرن الحادي عشر نقاش مماثل في الإسلام حسمه الغزالي لمصاحبة الدين . وبالفعل ، فإنه منذ ذلك الحين أخذ البحث داخل الإطار الإسلامي لعالم التفسير ، وهو عالم سامٍ تنتهي إليه كل العلوم الأخرى ، « يجري حسب الشريعة الإسلامية ، لا حسب منطق العقل ، سواء كان هذا المنطوق متوافقاً مع الإسلام أو لم يكن » (٧) . وعلى هذا يبقى الله المرجع الرئيسي للفكر الإسلامي ، سواء في علوم الدين أو القانون أو السياسة . ولا تقتصر أحكام التنزيل على هداية المؤمن وتنميته وتحسينه ، بل تكفل كذلك قانونية الدين وديمومته غير المدافعتين . ويبقى هذا الدين محفوظاً في « كتاب » واضح وكامل ، « تبياناً لكل شيء » (٨) . وتبقى كلمة الله هي كلمته ، وتبين السبيل الواجب ساوكة للارتفاع نحو الكمال ، هدف الانسانية الأساسي والآخر . وهذه هي الغاية التي ترسمها القاعدة الإلهية للمجتمع . ويضطلع الدين بصورة مباشرة بتنظيم الحياة الروحية والدينية للفرد والجماعة ، رافضاً وساطة كهنوت قد يحتكر الدين ويتصرف به على هواه . والإسلام دين المطاق والإلهي

(٦) حسن حنفي ، « لاهوت أوناسات » ، في « نهضة العالم العربي » ، لأنور عبد الملك ، ص ٣٣ - ٢٦ ، لا سيما ص ٢٣٤ .

(٧) عبد الرحمن بدوي « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، باريس ، ١٩٧٢ ، جزءان . الجزء الأول « الفلاسفة المشتغلون بعلوم الدين » ، ص ٨ .

(٨) النحل / ٨٩ ؛ وكذلك : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ا م ٣٨

والعقلاني . وعلى العقل البشري أن يتوافق والنهج المنزل . وليس الدين تجريداً ، بل هو على العكس من ذلك ظاهرة مجسدة تماماً . وينبغي أن يدرك بكمليته ، وخارج حدود الزمان .

إن ازجاء بعض التسويغات ضروري في هذه المرحلة من البحث . وسنقتصر بالفعل في هذه الصفحات على تحليل النظرية القانونية الاسلامية « الكلاسيكية » التي تم جمعها في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ، والتي لم تكن تتطور خلال قرون طويلة من الهيمنة المذولية والعثمانية ثم الأوروبية . وسننوه دراراً بالنبي محمد الذي لم يسس ، إلى جانب تبشيره بالاسلام ، غير كيان سياسي صغير كان ينبغي أن تكون مشكلاته مختلفة تماماً عن المشكلات التي يواجهها العالم الاسلامي المعاصر . كما أننا سنستشهد بأحاديث منسوبة إليه ، حتى وإن كان مشكوكاً تاريخياً في صحتها(*) ، لأنها مفيدة وتجسد بشكل ما الفكرة التي يكوّنها المسلمون عن الاسلام ، ولأنها أسهمت من جهة ثانية في صوغ نوع من السلوك الأخلاقي . وسنعالج ترسخ الشخصية البشرية في الاسلام ، بالرغم من أن الملاحظة الخارجية والسطحية قد تثبت عكس ذلك لأن معظم البلدان الاسلامية متخلفة اقتصادياً . وبالفعل فإن تطور الحضارة المادية يعكس عن الانسان صورة أنبل وأشرف . فهو حين لا يكون رازحاً تحت وطأة الفقر ، يكون درموقاً ويزداد احترامه لنفسه ، ويتمتع بالتعلم والمعرفة وأوقات الفراغ . وستوسع أخيراً في بسط المفهوم الاسلامي التقليدي البالغ الرفعة في إنسانيته وروحه السامي في مجال العلاقات الدولية ، بغض النظر عن أن الشعوب الاسلامية وجدت نفسها ،

(*) درجنا على نقل هذه الأحاديث بنصوصها العربية في كل مرة نعر عليها في المظان التي بين أيدينا ، وعلى ترجمتها عن النص الفرنسي عندما لا يحالفنا الحظ في العثور على النص العربي . (المترجم) .

فور خروجها من صراعها الذي كان أحياناً عنيفاً ودادياً مع الاستعمار الأوروبي ، منخرطة بحكم الظروف في معظم الصراعات التي استجدت في الشرق الأوسط . وشبه القارة الهندية - الباكستانية . وقبرص ، وكردستان ، وارتيريا ، والفلبين مثلاً . ولا نخشى أن يظهر عرضنا مضاداً للتاريخ ، بل « رجعيّاً » بالمفهوم الصحيح للفظّة . فلم نقصد قط في الواقع أن ندرس القانون الإسلامي في تطبيقاته الحالية الاستثنائية ، ولا أن نحال موقف الافراد أو الدول من نظم الزامية تحدّد ساوكتاً ينتج عنه تعريف القانون المعمول به في الحقيقة . وإننا لرفض « الترويج » لمقارنات مرتكزة إلى تنظيمات قانونية من نوع خاص ، أو حتى عقد مثل هذه المقارنات ، للتدليل على تعارض النظرية القانونية الكلاسيكية المحتمل (٩) مع متطلبات الخلق الدولي المعاصر ، أو البرهنة بالعكس على اتفاقها ، بل توافقها ، مع هذه المتطلبات (١٠) . وسنحاول أن نبرز ، من خلال منظور عام ، الجوانب الانسانية للمعتقد الإسلامي ، أو ، على الضد من ذلك ، جوانبه الاكراهية .

ولندكر في الختام أننا لم نحاول تحليل الطريقة التي يحكم بها المسلمون على القوانين الغربية الخاصة بـ « الخلق الدولي » . فلا بدّ أن تكون مبادئ التحررية الفردانية الأوروبية الرائعة قد تراءت نظرية جداً لأعين بعض الشعوب التي اضطهدتها الاستعمار . وما كان التساؤل ليخاو بالطبع من فائدة . إلا أن في وسع المرء أن يتخيل بسهولة أنه تأكد جيداً للسوداني أو

(٩) ماجد خدوري ، « الحرب والسلام في قانون الاسلام » ، بلتيمور ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٢ ، ٣٢١ صفحة .

(١٠) غنيمي ، « المفهوم الاسلامي » . أو أنظر كذلك ، ولكن في موضوع من نوع خاص ، م ، ق ، عرقسوسي ، « القرآن والمعاهدات الانسانية » ، جنيف ؛ بحث دستخرج من « المجلة الدولية للصليب الاحمر » ، ١٩٦٢ ، ١٢ صفحة .

الفلسطيني أو العراقي أو « الهندي » المسلم ، أن الثورة الديمقراطية الانكليزية الشهيرة التي قامت في القرن السابع عشر ، كانت ثورة نظرية ومبهمه .. ولا بدّ أنه كانت لمعلنات الثورة الفرنسية عن « الحرية والمساواة والاخاء » أصداء نشاز في مسمع المقاتل في جيش التحرير القومي الجزائري (١١) . وما كادت الجراح التي خلفها الاستعمار تندمل حتى ظهر أمر جديد كان قد بيّث في ليل . فالاسلام يصم الغرب في الواقع بعدم الانصاف بسبب تعاطفاته الاحادية الجانب مع اسرائيل (١٢) . ولا يستهدف الحذر ، بل المآخذ الصريحة أو الضمنية ، الغرب الليبرالي وحده . وبالفعل ، فانه إذا كان بعضهم يرى في الاشتراكية الماركسية مفهوماً للتضامن والعدالة الاجتماعية قريباً بعض الشيء من الاسلام ، فانهم يرفضون على وجه العموم الحادها ، ولا ينسون أن في الاتحاد السوفياتي مسلمين مهانين أو حتى مضطهدين بسبب دينهم ، على الرغم من المبادئ المعلنة عن الحرية والاخاء (١٣) . ولعله كان من المناسب الاشارة في نهاية هذه المقدمة العامة إلى رد الفعل المزدوج حيال الايديولوجيتين اللتين تقسمان العالم . فعن طريق هذه الاشارة يغدو فهم قناعة المسلمين بصلاح النظم الاسلامية لازمان الحاضر أفضل على ما يبدو .

خاتم الأنبياء

لقد سبق أن كتب كل شيء عن نبي الاسلام . فأنوار التاريخ تسطع

(١١) ف . السمر ، « الفكر العربي في مواجهة الفكر الغربي » ، في « نهضة العالم العربي » ، لأنور عبد الملك ، ص ٢٩٥ - ٣٠٨ ، ولا سيما ص ٢٩٧ .

(١٢) وهو شعور فياض في العالم العربي خاصة ، وإن لم يكن محصوراً فيه وحده .

(١٣) جوفري هويلر : « المشكلات العنصرية في آسيا السوفياتية المسلمة » ، لندن ، الطبعة الثانية ١٩٦٢ ، ٦٧ صفحة . وكذلك ، جان بروتوا ، « الاسلام والقومية في آسيا الوسطى السوفياتية » ، مجلة « الدفاع الوطني » ، باريس ، أيلول ١٩٧١ ، ص ١٨٤٢ -

على حياته التي نعرفها في أدق تفاصيلها . والصورة التي خلتها محمد عن نفسه تبدو ، حتى وان عـمد إلى تشويهها ، « علمية » في الحدود التي تكشف فيها وهي تندمج في ظاهرة الاسلام عن مظهر من مظاهر المفهوم الديني وتتيح إدراك عظمتة الحقيقية (١٤) . ولا ريب أن تقديم نبي الاسلام يتلوّن تلوينات دقيقة تبعاً لمواقف ثلاثة (١٥) : الرغبة النابعة من الود والاحترام ، أو من السخرية (١٦) ، في اثبات أن الاسلام هو ، على الأخص ، من صنع رجل ، والسعي إلى اتخاذ تطوّر البيئة الاجتماعية دليلاً لتفسير ظهوره (١٧) ، والاعتقاد بأنه كلام الله . ومحمد الذي يوليه المسلمون ولا ريب نوعاً من الاجلال الورع قد يكون من الخطر اساءة تأويله ، هو على وجه الحصر المبشر بالكلام السرمدى ، ولا يتمتع في نظر المؤمنين بالأهمية التي يتمتع بها يسوع المسيح مثلاً في نظر المسيحيين . ومع ذلك يبدو الاطلاع على حياته ضرورياً (*) ، نظراً للعلاقة الوثقى بين الرسالة والرسول (١٨) ، فمع أن القرآن يلحّ على طبيعة النبي البشرية البحت ، إلا أنه يجعل منه « أسوة حسنة » يقتدي بها المؤمنون (١٩) .

-
- (١٤) روجيه ارناالديز ، « محمد ، أو التبشير النبوي » ، باريس ، ١٩٧٠ ، ١٨٧ صفحة . ولا سيما ص ٨ وما بعدها .
- (١٥) تور اندراي ، « محمد ، حياته وعقيدته » ، نقله لى الفرنسية موريس غودفروا دومومبين ، باريس ، ١٩٤٥ ، ١٩٢ صفحة .
- (١٦) هري لامنس ، « الاسلام ، معتقداته ومؤسساته » ، بيروت ، الطبعة الثانية منقحة ومزودة ١٩٤١ ، ٣٣٤ صفحة .
- (١٧) شلهود « مدخل ... » .
- (*) نذكر بأن الكتاب موجه للقراء الغربيين الذين يجهلون - ما عدا أهل الاختصاص - كل شيء عن سيرة الرسول . (المترجم) .
- (١٨) محمد دراز ، « الإرشاد لى القرآن » ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ١٦٩ صفحة ، ص ٣ وما بعدها .
- (١٩) الأحزاب / ٢١ .

ولم يكن محمد على الصعيد التاريخي مبشراً بدين وحسب ، بل كان كذلك مؤسس سياسة غيرت مجرى التاريخ ، وأثرت في تطور انتشار الاسلام فيما بعد على أوسع نطاق . ومعرفة سيرة النبي ضرورية لأن السنة التي نقلت عنها تشكل جزءاً هاماً من القانون والخلق الاسلاميين . فمن الملائم إذن وصف شخصية النبي تبعاً للصورة التي خلفها عن نفسه في ضمير المسلمين (٢٠) .

ولد محمد (٢١) حوالي سنة ٥٧٠ - ٥٧١ م من أرملة شابة لم تاتم أن ماتت بعد بضع سنوات من انجابه . وعاش بكفالة جده ، ثم كفالة عمه ، حياة شاب متحدر من الاولغارشية الملكية ، من أسرة لها مكانتها ، وإن كانت قليلة الغنى . وتحدثنا كتب السيرة أنه كان يتحلّى ، وهو ما يزال يافعاً ، بثقة مواطنيه به ، وبالذأب على مناصرة الضعفاء والمظلومين ، والاهتمام باحلال السلام بين القبائل وضممان العدل . وتزوج في الخامسة والعشرين أرملة غنية من آقاربه تكبره بخمسة عشر عاماً ، عرضت عليه الزواج ، رغم فارق السن ، مدفوعة بتقديرها عن حق اصفاته النبيلة . وأمن له هذا الزواج اليسر والرخاء ، فكان يقضي أوقات الفراغ من عمله بالتجارة في العزلة والتأمل في ما بلغته الأقوام العربية من التردّي الخلفي . كما كان يخلو - قبل رسالته بثلاثة أعوام - إلى غار حراء خلال شهر رمضان للتبتّل وتوزيع الطعام على الفقراء . وفي عام ٦١٠ م ، وكان في الأربعين ، تقريباً بدأ يتلقى الوحي الإلهي . وبعد ثلاث سنوات أبلغه الملاك جبريل أن ينشر الرسالة التي نُذِر لحملها . واقترن منذ ذلك الحين دوره نبياً بدوره

(٢٠) د . رينه ، وسليمان بن ابراهيم ، « الشرق كما يراه الغرب » ، بحث نقدي ، باريس ، ١٠٤ صفحات .

(٢١) لقد طلق عليه جده هذا الاسم ، وسمته أمه أحمد ، وهما اسمان مشتقان من جذر عربي واحد يعني « المحمود » و « المشكور » .

مبشراً بالدين ، « وكان عام ٦١٢ م منطلق مهمته رسولاً الاسلام ، المهمة التي شطرتها الهجرة شطرين متساويين تقريباً : عشر سنوات في مكة مسقط رأسه ، وعشرأ أخرى في المدينة موطنه الجديد الذي مات فيه » (٢٢) عام ٦٣٢ م ، وقد نيّفت سنه على الحادية والستين بقليل .

ولم يكن من ضمن رسالته أن يبطل ما انزل من قبله ، بل أن يصدّقه ناقضاً ما لحق الكتب السماوية من تحريف وانتهاك . وكأف تطهير تعاليم الرسل السابقين من كل مخالفة ، والتوسع فيها وتتميمها لتغزو ملائمة للبشرية جمعاء في كل زمان ومكان . وقد شكل محمد باعلانه وحدانية الله خطراً سياسياً . وألف الفريق الضئيل الذي اعتنق الاسلام منذ انبداية جسماً غريباً عن المجتمع المكي . وكان للدعوة إلى التوحيد ، وما تنطوي عليه من رفض المذهب الاتباعي في عبادة أصنام الآباء والأجداد ، سلطان وجد المجتمع نفسه معه مهدداً بالذوبان . ولا ينحصر الدافع إلى معارضة أعيان مكة ووجهائها للدعوة الجديدة — وهي معارضة طبيعية ومعقولة في الاعتبار الاقتصادية ، ولا في الخوف من ضياع هيبتهم المعنوية التي كانت تؤمنها لهم مواسم الحج إلى الأوثان ، كما يزعم بعض المؤلفين الغربيين . فليس في القرآن بالواقع ما يسمح بمثل هذا التفكير . كما أن العرب الذين كانوا كانوا آنذاك جاحدين ضالّين عبروا عن عدائهم بالفاظ دينية وسياسية بالدرجة الأولى . ومن شأن وثنية ذات طابع قومي — حتى وان لم يكن أصحابها شديدي التمسك بها — ألا تغفر التخلّي عنها حين يؤدي إلى قطع الرابطة الدينية التي تشدّ أعضاء المجتمع بعضهم إلى بعض . وقد كان ازاءً أن تتحول المعارضة الدينية ونتيجتها الطبيعية التي هي الصراع الاجتماعي إلى

(٢٢) دراز « الارشاد ... » ، ص ١٥ و ١٦ . والحقيقة أننا لو حسبنا السنوات الثلاث الأولى التي كان محمد قد تلقى فيها الوحي دون أمر بنشره بين الناس ، لكان مجموع السنوات التي قضاها في الدعوة بمكة ثلاث عشرة ، وفي المدينة عشرأ .

نزاع على السلطة. وأما خصوم محمد » فقد أدركوا تمام الإدراك أن الدخول في عقيدته يعني أن يتخاوا إلى حد ما عن لحمتهم القومية ، وإن الاعتراف بسلطانه معناه القطيعة مع النظام الاجتماعي السابق المبني على العرف والعادة ، والمحصور عملياً في أيدي بعض الزعماء ... وهذا ما فهمه أعداء محمد قبل أن يفهمه هو ، بفعل البصيرة التي يسبغها الحق » (٢٣) .

وما أن شعر محمد بالخطر حتى أجبر فريقاً صغيراً ممن آمنوا بدعوته ، وكانوا مهتدين بشكل خاص ، على الفرار إلى الحبشة ، ثم ما لبث أن نظم هجرة أتباعه بالتدريج إلى يثرب التي ستعرف فيما بعد باسم « المدينة » . واثتمر المكثون لقتل النبي . وعلم بالأمر ، وتمكن من النجاة بشبه معجزة بمساعدة شجاعة من ابن عمه علي ، كما تقول كتب السيرة . وفي المدينة استقبل محمد بالتهليل في شهر تموز من عام ٦٢٢ م (٢٤) ، وكانت « الهجرة » التي يحدد بها المسلمون مطلع سنتهم والتي تعتبر بداية التاريخ الإسلامي . وتعني اللفظة حرفياً ترك البلاد إلى أخرى ، والمنفى ، والنجاة بالنفس . أما الدين فقد أضفى عليها معنى خاصاً هو الخلاص من الجهل ، ورفض الشر ، واطّراح الكفر ، وبكلمة واحدة تكون الهجرة فعل إيمان (٢٥) . ومن المفيد التذكير بأن الهجرة « ابتعاد طوعي ، وإن يكن محدداً بأسباب لا ارادية » (٢٦) يتجدد بلا انقطاع إذا حدث اذلال أو اضطهاد . وعلى

(٢٣) اندراي ، « محمد » ، ص ١٢٤ .

(٢٤) ت ، و ، ارنولد ، « The Preaching of Islam, A History of the Propagation of the Muslim Faith » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ، ٥٠٨ صفحات ، ص ٢١ وما يليها .

(٢٥) الانفال / ٧٤ . ونص الآية هو « والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك المؤمنون حقاً ، لهم مغفرة ورزق كريم . (المترجم) .

(٢٦) دراز « الارشاد ... » ، حاشية ص ١٥ .

المسلم أن « يهاجر إذا اقتضى الأمر ليجاهد في سبيل الله حتى يزول كل ظلم » (٢٧) .

وكثيراً ما يذاع أن محمداً بيّن في المرحلة الأولى من دعوته أفكار الإسلام العقدية الأساسية ، ثم بسط في زمن لاحق طرق العبادة وإقامة الشعائر ، والتشريع الاجتماعي والجزائي ، وجماع الشريعة القرآنية التي قام عليها الإسلام في أوائل عهده . وبعد أن كانت دعوته عربية بشكل أساسي في مكة ، غدت عالمية الطابع في المدينة . وقد أكد النقد التاريخي هذا التكهن بصورة جزئية على صعيد تسلسل الأحداث بمفهومه الدقيق . غير أن المسلم يعدّل الوقائع بشكل مغاير . فليس للتنزيل بالفعل في نظره مظهران ، مظهر ديني وآخر اجتماعي سياسي . بل هو يتمثله على العكس من ذلك كلاً مقدّماً بشكله الاجمالي . واعتمد الإسلام في أول أمره الأناة والاقناع ، وما كان للمرحلة التشريعية أن تتحقق إلا حين تكون جنين مجتمع تضاهي . وعليه يكون هذا المجتمع قد ظهر منطقياً في مرحلة تالية على مرحلة التبشير بالحياة الآخرة (٢٨) . وفي مكة بدأ الإسلام بأعداد الافراد — المسلمين الأوائل — الذين كانوا بحاجة ، وهم بعد أقلية مضطهدة ، إلى خُلُق لا إلى تشريع اجتماعي ما كانوا يستطيعوا أن يطبقوه . وفيما بعد أقام الإسلام بالمدينة من الافراد الذين سبق أعدادهم عن طريق الدين مجتمعاً قائماً على المساواة والتعاون وتبادل المنافع ، ومزوداً بنظم موحى بها من الله أو مستلهمة من نور هدايته . ولا يقلل هذا التسلسل الزمني للأحداث الذي يرسم مسار

(٢٧) سعد الدين الجيزاوي « على هامش الدراسات الإسلامية » ، القاهرة ١٩٦٧ ، ١٢٣ ، صفحة ، ص ٨٢ - ٨٩ .

(٢٨) رشدي فقار ، « تأملات في الإسلام ، أسس الاعتقاد والمظهر الاجتماعي » ، باريس ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ ، ١٠٣ صفحات ، ص ٩١ .

ولادة المجتمع الاسلامي من طابع الدين الشمولي ، بل هو على العكس
يعظم من شأنه .

ومنذ استقر النبي محمد في المدينة ، غدت حياته جزءاً لا ينفصل من
التاريخ الاسلامي . فقد نقلت الينا فِعاله وتصرفاته في أدق تفاصيلها . ولم
ينس محمد قط وهو يؤدي دور رجل الدولة رسالته السماوية نبياً ومبشراً ،
كما لم يتوان لحظة في اظهار ورعه وتقاه (٢٩) . ولما كان منظماً شديداً
الحوية ، فقد أثبت نضالية في الدفاع عن المجتمع الاسلامي الجني ، وفي
بث الدعوة التي عهد اليه ببشها أيضاً . وبالرغم من قتاليته ومنافحته ، فقد
كان يعفو عند المقدرة ، لكنه لم يكن يابن أو يتساح مع أعداء الدين .
ويبدو أن مزايا النبي الثلاث ، الورع والقتالية والعفو عند المقدرة (٣٠) ،
قد طبعت المجتمع الاسلامي في ابدان قياده ، وجسدت المناخ الروحي
للاسلام الاتباعي . ولا تنفك الاحاديث الشريفة والسيرة النبوية تصور في
الأذهان كرم الرسول وتواضعه ، كما تصور استقامته ونقاؤه ولطفه وحلمه .
وكما يظهره التاريخ فائداً عظيماً ملء قلبه الرأفة ، يصوره كذلك رجل دولة
صريحاً قوي الشكيمة « ديمقراطياً » . ولقد استطاع بدباوداسيته ونزاهته أن
ينتزع الاعتراف بالجماعة الاسلامية عن طريق المعاهدات (٣١) ، في الوقت
الذي كان النصر العسكري قد بدأ يحالفه . وإذا تذكرنا أخيراً على الصعيد
النفساني هشاشة السلطان الذي كان يتمتع به زعيم من زعماء العرب ، والفضائل
التي كان أفراد المجتمع يطالبونه بالتحلي بها ، استطعنا أن نستخلص أنه لا بد
أن يكون محمد الذي عرف كيف ينتزع رضا أوسع الجماهير به انساناً فوق
مستوى البشر حقاً ، وانه لا بد أن يكون نبياً حقيقياً من أنبياء الله .

(٢٩) مكسيم رودانسون ، « محمد » ، باريس ١٩٦٨ ، ٣٨٣ صفحة ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٣٠) انظر « كيف نفهم الاسلام ؟ » ص ١١٨ من الترجمة العربية .

(٣١) صاحب الحديبية مع أهل مكة .

العقيدة :

ليس الاسلام ديناً فقط ، بل هو حياة جديرة أن تحيا في الوقت الحاضر (٣٢) . ولفظة « religion » الغربية لا تعبر إلا جزئياً وبشكل غير كامل عن المفهوم الاسلامي للكلمة - (دين) - الغامضة المعنى غموضاً شديداً والمجهولة الاصل الوضعي في العربية . فقد تعني كلمة « دين » في الاسلام الحقيقة ، والعرف ، والتصرف السوي ، والموقف السليم (٣٣) . وتجمع بمعناها الواسع الايمان والاسلام والاحسان . فلقد بين الله في رسالته إلى الناس الحقيقة والشرعية ومكارم الاخلاق . فالحقيقة تتصل بالعقل (٣٤) ، والشرعية بالارادة ، ومكارم الاخلاق بالوجدان . والصلة بين عناصر هذا التعريف الثلاثة الأساسية وثيقة لا تنفصم عراها . يؤكد ذلك أركان الايمان ، وهي الايمان بالله ورسوله وما أنزل اليه والرسول والكتب التي انزلت من قبل والملائكة واليوم الآخر (٣٥) . ويميّز الربط بين طرف « الايمان » المبدئي وطرفه النهائي طبيعة الاسلام الخاصة ، وهي أنه « توحيد أخروي » (٣٦) ، يعزّز وحدانية الله فيه أنه الديان يوم الحساب . والحق أن أبلغ الفقرات القرآنية تأثيراً هي تلك التي تتصل بوحدانية الله الذي تسبح كل صفحة من صفحات « الكتاب » بجلاله ورحمته وتنزهه عن المادة . والتوحيد الذي

(٣٢) سيد عامر علي ، « روح الاسلام ؛ تاريخ تطور الاسلام ومثله العليا ، مع سيرة للنبي » ، لندن ، الطبعة الثانية منقحة ومزودة ، ١٩٢٣ ، ٥١٥ صفحة ، ص ١٧٨ وما بعدها .

(٣٣) عمر فروخ ، مدخل لترجمة ابن تيمية

« On Public and Private Law in Islam, or Public Policy in Islamic Jurisprudence » بيروت ، مكتبة خياط ، ١٩٦٦ ، مائتان و صفتان .

(٣٤) شيون ، « كيف نفهم ... » ص ١٣ - ١٤ .

(٣٥) النساء / ١٣٦ ، والبقرة / ٢٨٥ .

(٣٦) يواكيم مبارك ، « الاسلام » ، باريس ، ١٩٦٢ ، ٢١٤ صفحة ، ص ٥٧ .

لا يتزعزع يضمني على الاسلام أكثر صفاته تأصلاً ، ألا وهي أنه دين المطلق وقوة الاقناع .

والصورة الحميمة التي يكوّنها المؤمن عن الله هامة وجوهرية في النطاق الذي تحدد له فيه أعماله الفردية ، وتحدّد بالتالي حياة الجماعة داخل المجتمع . ولم تحل مفارقة الاله وقدرته الكلية دون ذكر صفاته ، لأنها الوسيلة الممكنة الوحيدة لتقرير العلاقة بين المطلق والنسبية الدنيوية والبشرية التابعة له . ويساء أحياناً ادراك المفهوم الاسلامي عن الله في الغرب الذي يصوّره طاغية عديم الشفقة يلعب « بالبشرية كما يلعب بالاحجار على رقعة الشطرنج » (٣٧) . لكن الرأفة والرحمة هما ، على العكس من ذلك ، من أعظم الموضوعات المطروقة في القرآن . وهناك شواهد بليغة كثيرة على العناية الإلهية بجميع الناس (٣٨) . والله حي ، قادر على كل شيء ، رحيم ، محسن ، رؤوف ، لكنه مالك يوم الدين واليه المآب والحساب . ويُشيع خضوع المسلم الدائم لمشية الله جواً من التدين يغمر وجوده ويشكل مجموع العوامل الأساسية في دفع عجلة حياته الخلقية . والحق أن « ذكر الله » (٣٩) الذي يُبتهل به كثيراً ، والذي يرد على اللسنة كل يوم في أثناء الكلام العادي ، لا بد أن يفرض الفضائل في الحل والترحال . وقد أسهم هذا المفهوم للاله كذلك في خلق « أسلوب عمل » مطابق للعقيدة الدينية وآفاقها الروحية . والخشية من يوم الحساب ليست أبداً في هذا السياق خوفاً أو جزعاً ، إنها توضيح بالاحرى جوهر الورع ، ووعي شرف المسؤولية الملقاة على عاتق الانسان (٤٠) .

(٣٧) عامر علي ، « روح الاسلام » ، ص ١٥٠ .

(٣٨) نذكر على سبيل المثال قوله : « ولقد خلقنا الانسان ... ونحن أقرب اليه من حبل الوريد . » (ق / ١٦) .

(٣٩) انظر البقرة / ١٥٢ . وانظر كذلك شيون « كيف نفهم ... » ، ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٤٠) اندراي ، « محمد » ، ص ٧٣ .

ويؤلف الايمان بالرسول الذين جاءوا قبل محمد ، وبالكاتب التي أنزلت اليهم ، مادتي إيمان متمثلتين . ويتمثل المفهوم الاسلامي على الشكل التالي :
لقد بعث الله إلى الناس بما يرشدهم ويهديهم تبعاً لمختلف مراحل التطور التي مرت بها الانسانية . والقرآن هو آخر ما أوحى به الله ، ومحمد خاتم الأنبياء بُعث به لاتمام ما سبق من تنزيل وتصحيح ما أصابه من عوج . وهكذا ينبغي أن يعترف المسلم بالاديان الموحدة السابقة ، مع علمه في الوقت ذاته بأن معناها قد حرّف ، وأن من واجبه أن يطرح كل تزيف مخالف للعقيدة الاسلامية ، وعلى الاخص ما ينتهك مبدأ وحدانية الله . ويتأكد تفوق الوحي القرآني ، علاوة على هذا ، من واقع تأخره في الزمن وكونه آخر بلاغ إلهي (٤١) والجمع بين الايمان والشرعية وثيق للغاية ، لا في الاسلام وحسب ، بل في جميع الاديان التي بعث بها الله الهادي والشارع الأوحد إلى العالم . ولقد أخبر عن مشيئته بواسطة أنبياء كثر (٤٢) حمل بعضهم كتباً سماوية . ويقدم الإسلام ، وهو ختام التنزيل ، إلى الانسان المحتاج للايمان والمعرفة قاعدة تهديه في كل لحظة ، سواء في سلوكه الشخصي أو في علاقاته بالله وببني جلدته . قاعدة يمثل العمل بها « الشرط اللازم للراحة الاخيرة والسعادة الأبدية » (٤٣) .

والايمان بالملائكة والشياطين يبين أن الله يهيمن على الكون الروحي كما يهيمن على العالم المادي (٤٤) . فالملائكة أجمعون قائمون من حول الله يطيعونه بصورة سلبية . وقد حلت اللعنة على إبليس لرفضه السجود للانسان

(٤١) الشيخ محمد عبده ، « رسالة التوحيد » ، مترجمة إلى الفرنسية مع مقدمة عن حياة الشيخ محمد عبده وآرائه بقلم ب . ميشال والشيخ مصطفى عبد الرازق ، باريس ، ١٩٢٥ ، ١٤٩ صفحة ، ص ١١٢ وما بعدها .

(٤٢) « ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » (النحل / ٣٦) .

(٤٣) دراز « الارشاد ... » ، ص ٦٦ .

(٤٤) محمد بركة الله ، « الخلافة » ، باريس ، ١٩٢٤ ، ١٠٤ صفحات ، ص ١٩ .

الذي تم خلقه (٤٥) ، و « قد أمهل حتى يوم القيامة فاستغل المهلة لاضلال البشر » (٤٦) . ويساعده على ذلك فيما يبدو بعض الشياطين ، بعض « الجن » ممن ينسب اليهم عدد من الشرور والاعمال السيئة (٤٧) . وقد وهب الله الإنسان موهبتين معجزتين : العقل والحرية . ويدعوه التنزيل إلى مجانبة الخطأ ، وينذره بأن عليه أن يقدم حساباً عما قدمت يداه أثناء حياته الأولى ولسوف يصلى الآثمون عذاب النار الذي يلمح اليه القرآن تأميحاً ، بينما يدخل الصالحون الجنة التي وصف نعيمها بعبارات حافلة بالصور . ويؤلف الاعتقاد بالنعيم أو بعذاب النار في الحياة الآخرة ، إلى جانب الشهادة بوحداية الله ، دعائمي الاسلام الاساسيتين .

وإذا كان الاسلام في الاساس بسيطاً ومنطقياً ، فانه لم يتوسع في تأمل لاهوتي متكلف . فالعقيدة الاسلامية مثبتة بالفعل في القرآن . ولم تكن الغاية من العلوم الدينية التي قامت فيما بعد إلا العودة إلى الوحي الإلهي كما فصله الله في الكتاب الذي يضم كلامه . ولما كانت العلوم الدينية الاسلامية تدور أساساً حول التوحيد والصفات الإلهية ، فانها تبدو وكأنها القريب المسكين لـ « القانون » . ويستحق هذا التأكيد في الواقع أن توضّح فروقه الدقيقة ، لأن الاسلام لا يفرق بين المفهومين . فالتأمل « الديني » لا يتعرض إلا لما يهمّ الانسان ، ألا وهو صفات الله لا طبيعته . ولقد نما علم الكلام على الاخص تحت وطأة الخصومات السياسية والاجتماعية خلال القرنين الأولين للهجرة ، بوصفه علماً منفصلاً عن الفقه . وتحدّدت أبحاثه منذ البداية ، وكانت الموضوعات الوحيدة الكبرى التي أرفدت مناقشاته تتعلق

(٤٥) لم يتفق المؤلفون المسلمون على ابليس ، ملك هو أم جني .

(٤٦) هنري مس ، « الاسلام » ، باريس ، الطبعة التاسعة ، ١٩٦٦ ، ٢٢٣ ، صفحة ، ص ١٠٧ .

(٤٧) ليس الجن جميعاً أشراراً ، فبعضهم مؤمنون . انظر سورة الجن . (ولا سيما الآية ١١ :

« وانا منا الصالحون ومنا دون ذلك » . (المترجم) .

بحرية الانسان في اختيار أعماله . وحاول أن يثبت كذلك صحة الاسلام ورفعته بالنسبة للديانتين الموحّدتين الآخرين . وبدا تأليه المسيح بصورة خاصة ، كما بدا جحد رسالة محمد ، أمرين بغضين وغير معقولين . وبالمقابل فانه لما كان الاسلام قد جاء بنظام حياة يتصل بكل الاعمال اليومية ، فقد راح الفقه يشهد انتشاراً واسعاً ، وينتج عدداً لا يحصى من الابحاث . ونمت هذه الابحاث بشكل مستمر تبعاً لاتّساع المجتمع الاسلامي وتطور المشكلات الاجتماعية التي صادفته . وهكذا فانه ، حتى حين اتّسم الاسلام بسمة الدين التشريعي ، ظلت المعرفة بأمور الدين أفضل في نظر العقيدة الاسلامية من دراسة القانون الذي ليس سوى لازمة هذا الدين الطبيعية وتجسيده المادي . ويمثل الدين ركيزة لكلّ شامل وأوحد لا تنفصل فيه مدركات الايمان عن مدركات القانون ، وليس الاسلام ديناً ونظماً ، ولا استقامة رأي ومنهجاً تشريعياً ، وإنما هو « استقامة رأي قانونية » (٤٨) ، إنه شريعة الله .

الشريعة

القرآن والسنة النبوية(*) مرتكزاً الشريعة . ويعتمد إلى شرح هذين المصدرين الاصيلين بالتفكير البشري ، والاجماع ، والقياس ، وتستكمل الشروح إلى حد ما ، وبشكل استطرادي ، عن طريق المعنى الشائع للرفاهية العامة ، أو العرف المحلي ، شرط ألا تتضمن هذه الاسهامات المختلفة ما يتنافى بشكل صريح مع المعتقد . وتؤلف معاً الشريعة التي تبين « صراطاً

(٤٨) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١٣ و ١٤ .

(*) ورد في النص الفرنسي عبارة « التي تتمه » ، والمقصود بها كما لا يخفى الاستناد في التشريع إلى السنة في كل أمر لم يرد فيه نص قرآني . وقد حذفناها خشية اساءة تفسيرها . والاعتراض بأن القرآن كامل ولا يحتاج إلى ما يتممه . (المترجم) .

واجباً سلوكه» ، أي لا ما ينبغي على المؤمنين الاعتقاد به وحسب ، وإنما الطريقة التي عليهم أن يتصرفوا بموجبها على الاخص ، على هدي إيمانهم . وتحدد الشريعة صلات الانسان الاساسية بالله ، وبابن جلدته ، كما تحدد علاقاته بنفسه . ولم تترك شيئاً للصدفة ، فعينت بصورة خاصة ودقيقة ما هو الزامي ، وما هو مرغوب فيه ، وما هو جائز أو مسموح به ، وما هو محظور تمام الحظر . إنها تشمل مجموع الموجبات المفروضة على المسلم « بوصفه مؤمناً وإنساناً ومواطناً » (٤٩) . وينجم الخضوع للشريعة ، والرغبة في احترام ما فيها من نظم قانونية ، عن الرضا بالدين الذي يفرض مفهومًا عامًا للمجتمع ومستقبله .

ولا بد عند تعريف النص القدسي في الاسلام من ذكر عنصرين ، الأول أنه كتاب منزل أزلي غير مخلوق ، والثاني أنه « قرآن » أي كلام حي في قلب الجماعة . وهو في نظر المؤمنين « غذاء الروح ، وقاعدة السلوك ، وعبرة الصلاة ، وأداة الوعظ والارشاد ، إنه وردهم وتاريخهم ، وقانونهم الاساسي وشرعتهم في جميع ظروف الحياة » (٥٠) . والقرآن في نظر المسلمين أهم بما لا يقاس مما هو أي كتاب مقدس في نظر اتباعه . وهو بين الله والانسانية « الوسيط » (٥١) الذي يجعل أي تنظيم كهنوتي غير ذي جدوى ، لأنه مرضي به مرجعاً أصلياً ، وينبوع إلهام أساسياً . وتأثيره الخفي على النفوس ناتج عن صورته الأدبية التي يعتبرها المسلمون معجزة حقيقية تؤكّد صحة الاسلام وبعده عن الباطل (٥٢) . وما زال حتى أيامنا هذه نموذجاً رفيعاً للادب العربي تستحيل محاكاته . إنه لا يمثل النموذج المحتذى للعمل

(٤٩) لامنس ، « الاسلام » ، ص ١٠٨ .

(٥٠) دراز ، « الارشاد ... » ، ص ١٨ .

(٥١) روندو ، « الاسلام » ، ص ٣٠ .

(٥٢) جاء كل نبي ، موسى وعيسى ومحمد ، بالخوارق التي تلائم زمانه .

الادبي الأمثل وحسب ، بل يمثل كذلك مصدر الأدب العربي والاسلامي الذي أبدعه ، لأن الدين الذي أوحى به هو في « أساس عدد كبير من المناهج الفكرية التي سوف يشتهر بها الكتاب » (٥٣). وليس القرآن في نظر أصحاب الرأي المستقيم من المسلمين عملاً إنسانياً ، بل هو كلام الله غير المخلوق أوحى به الملاك جبريل لمحمد باللغة العربية . وقد نزل الوحي على النبي منجماً فكان ينسخ مفرقاً فور نزوله على عظام الحيوان وقطع الرق وألواح الخشب وسعف النخيل وجلود الغزلان وغيرها ، شيئاً فشيئاً ، اتضح أن هذه المتفرقات جزء من كل كانت بعض مقاطع منه تنمو بانضيااف عدد من الآيات وحلولاها في مكانها حسب ارشادات محمد ، من غير رابطة بينها وبين المقاطع الأخرى . وقد استطاعت بعض المكتشفات العلمية الحديثة أن تحدد بدقة ظاهرة التسلسل الزمني لمختلف تجليات التنزيل .

وفي عام ٦٥٧ م ، أي بعد خمس وعشرين سنة على وفاة النبي ، كان قد تمّ جمع القرآن الذي اضطلع به نفر من صحابته اشتهروا بالمعرفة والدراية . وأعلنه الخليفة عثمان مصحفاً رسمياً لجميع المسلمين ، وما زال كذلك مذكاً في العالم الاسلامي بأسره (*) . ويؤكد البيان القرآني في رأي المسلمين طبيعة القرآن الإلهية المعجزة ، نظراً لوحدة الكتاب على الصعيدين المنطقي والأدبي . وهو لهذا موجود منذ الازل . وكان أن تجمعت الآيات الموحى بها متفرقة وبلا تسلسل زمني ظاهر بعضها إلى بعض ، حسب خطة مقدرة حتماً من

(٥٣) اندريه ميكيل ، « الأدب العربي » ، باريس ، ١٩٦٩ ، ١٢٧ صفحة ، ص ١٣ .
(*) لا بد من الإشارة إلى وجود بعض الفروق في الروايات حتى اليوم ، وأشهرها في عصرنا رواية حفص التي يقرأ بها أهل مصر وشرق أفريقيا والشرق الأوسط والأقصى ، ورواية ورش ، وهي التالية في الشهرة ، ويقرأ بها أهل شمال ووسط وغرب أفريقيا . ورواية قالون ، ويقرأ بها غالبية أهل ليبيا وموريتانيا وبعض أهالي تونس والجزائر . ورواية الدوري ، ويقرأ بها أهل السودان . (راجع مقدمة الملحق بالمصحف المعلم مقاس رقم ٢ المطبوع في دار المصحف بالقاهرة . (المترجم) .

من قبل ف « لم يسبق أن تم بناء عمل أدبي أو غير أدبي في مثل الظروف التي تمّ بها جمع القرآن . فكأنما هي قطع مفصولة ومركمة من بناء قديم اريد فقط اعادة بنائه في مكان آخر ، وبالشكل الذي كان عليه في السابق » (٥٤).

وتتضمن السنة كل ما صدر عن محمد في الأوقات التي لم يكن معهوداً اليه فيها بالرسالة السماوية . فهي ليست إذن « كلاماً إلهياً » على الإطلاق ، ولكنها مع ذلك ذات طابع شرعي على أرفع مستوى . وتشمل ، بما فيها من حديث أو وصف لحدث فريد ، جميع وصايا النبي وتعاليمه الاخلاقية من جهة ، وأعماله وممارساته اليومية من جهة أخرى ، وسكوته الذي ينم عن موافقة ضمنية على ما كان يشهده أو ينقل اليه من أعمال الافراد من جهة ثالثة . وإذا كانت السنة تستند إلى شخصية النبي التي جمعت تعاليمها وبسطتها فانها سرعان ما أصبحت بطريق التوضيح أو التفسير عنصراً أول من عناصر البناء القانوني الاسلامي . وبعد أن كانت أقوال النبي تتناقل بالشفاه ، قام بعض المتخصصين بجمعها بطريقة منهجية دقيقة رغبة منهم في أن يكونوا من الصالحين . وإذا أخذ المجتمع الاسلامي يتسع باطراد ، فقد تزايد توضيح النظم القرآنية البحت بالسنة النبوية التي أسهمت بذلك في وضع القواعد القانونية المثلى (٥٥) . وما لبث هذا المصدر أن غزر وأنتج آلاف مؤلفة من الاحاديث انطوى قسم منها على مخالقات منطقية ومفارقات تاريخية وزمنية . وحين استقر المقام بأهل الرأي المسلمين (في القرن الثالث الهجري أو التاسع الميلادي) اتخذوا مقاييس لغربلة الاحاديث وكبح جماح وضعها . وأفضى الأمر بعد التدقيق والتصنيف المنهجي إلى تدوين كتب الاسناد التي تاقاها

(٥٤) دراز « الارشاد ... » ، ص ٩٢ .

(٥٥) جورج بوسكيه ، « القانون الاسلامي » ، باريس ، ١٩٦٣ ، ٢٠٦ صفحات ، ص ٢٥ وما يليها .

العلماء بالقبول واعترفوا برسميتها (٥٦) . ونما علم الحديث ونتج عنه تأكيد صحة الأقوال النبوية .

وينقسم الحديث إلى قسمين : فهناك من جهة سلسلة الرواة الضامنة لصحة الحديث (السند) ، ومن جهة ثانية ، القول أو الحادثة (المتن) . ولم يهتم الفقهاء المسلمون ، باعتمادهم طريقة يدهش لها الفكر النقدي الغربي ، كثيراً بمادة الحديث نفسها لأنها تعود إلى النبي الذي غدا شبه معصوم ، بل عُنوا عناية فائقة باثبات واقع الرواة التاريخي ، والتحقق من أنه كان في وسعهم مادياً أن يلتقوا بالتواتر والتتابع حتى زمن محمد وصحابته . وكان الحديث يُرفض أن لم تتوافر في الرواة الشروط المطلوبة . وعلى الرغم من أن السنة هي المصدر الثاني للشريعة ، فقد كان لها بالغ الأثر في المجتمع الإسلامي . لقد زودت النهج التشريعي الإسلامي بدرجة مذهلة من المرونة ، وكان لها من جراء ذلك دور مرموق كعنصر بناء وتماسك للمجتمع الإسلامي بكليته (٥٧) .

وينبغي الإشارة كذلك باختصار إلى فروض العبادة التي تؤلف أركان الإسلام الخمسة ، وتدرس على وجه العموم في باب الشريعة ، من خلال منظور التوحيد الإسلامي العام ، حيث تتجلى طبيعتها الحقيقية . فالصلة بين الدين والشريعة وفروض العبادة تتوثق بالفعل فقط في نطاق الوحدانية المطلقة لله الذي اطلع البشر على مشيئته . وقد تغدو أركان الإسلام الخمسة التي تستمد قوتها الإلزامية من التعاليم القرآنية ، إذا نظر إليها نظرة سطحية ، مجرد طقس محدد بصرامة ، أو إجراء آلي يحرص على إقامته بدقة . ولكن على الرغم من أن الاحترام الشكلي شرط لازم لصحتها ، فإن لنية المؤمن

(٥٦) أشهر هذه الكتب صحيحا البخاري ومسلم .

(٥٧) قيصر فرح ، « Islam, Believes and Observances » ، نيويورك ، ١٩٦٨ ،

٣١٠ صفحات ، ص ١٦٣ .

المعلنة بصورة واضحة صريحة (٥٨) أهمية أولية .

والشهادة أهم أركان الاسلام وأشدّها اندماجاً بروحه وجوهره ، فهي تمثل في الحقيقة قمة البناء الديني والقانوني ، وتتطاب الاعتراف الشفوي باعتقاد صادق مزدوج : وحدانية الله وصحة الرسالة التي جاء بها محمد . إنها تمزج المجرد والمحسوس ، المثالي والواقعي ، الروحي والمعيش . فالاعتقاد برسالة محمد النبوية يدل على تمييز وبصيرة ، ويتوسط بين النسبي والمطلق ، إنه يربط العالم بالله (٥٩) . ولما كان هذا الاعتقاد برهاناً قاطعاً على التوحيد ، وقراراً لا تحفظ فيه بالشرعية الإلهية ، فقد دعا أحياناً إلى الاستنتاج بأن الايمان يمثل أولى فضائل الاسلام الإلهية ، في حين تحضّ المسيحية على المحبة . وتسلب اليهودية وميضاً خاصاً على الرجاء . وقد يسيء مثل هذا التوكيد إلى المسلمين الذين يرون أن الاسلام دين كل الفضائل مجتمعة . ومهما يكن ، فإن القضية لا يمكن أن تكون قضية حصر ، بل قضية فروق دقيقة أو قضية درجات في الكثافة والحدّة ، إذ من البديهي أن الرجاء (٦٠) ليس غريباً عن الاسلام ، وهو الدين الأخروي ، كما أن المحبة ليست غريبة عنه (٦١) ، ويقابل فضائل الايمان والرجاء والمحبة على التوالي ، سبل « المعرفة » و « العمل » و « الحب » (٦٢) التي يمكن أن يفهم منها فهماً

(٥٨) باستثناء الصدقة الطوعية ، وذلك لتجنب المستفيد منها المذلة . أما الصدقة الالزامية ، أي الزكاة ، فلا يمكن أن يشعر المستفيد منها بأية مذلة ، لأن قبولها عمل ديني وحق مشروع في آن معاً .

(٥٩) أحمد حسين ، « On Conviction and Islam » ، القاهرة ، مائتان و صفتان ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٦٠) « قال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون » (الحجر / ٥٦) . وانظر كذلك (النساء / ١٠٥) و (البقرة / ٢١٨) و (الزمر / ٥٣) .

(٦١) انظر الآيتين ١٧٧ من البقرة و ٨ من الانسان من بين آيات كثيرة .

(٦٢) شيون ، « كيف نفهم ... » حاشية الصفحة ٧٤ .

جزئياً موقف المؤمنين بإحدى الديانات التوحيدية الثلاث حيال مصيرهم الوجودي ، كما يفهم سلوكهم في الواقع الاجتماعي .

ولما كانت الصلاة ، وهي شعار محدد تحديداً دقيقاً ، تسيحاً وابتهالاً (٦٣) فإنها تشدّ المسلم إلى الاسلام وتدمج الانسان بالعالم الشامل . إنها تضيف عليه عزته عن طريق رؤية استعلائية إلى طبيعته وتستازم ، من هذا الواقع بالذات ، الخضوع الناشئ عن مظهر الصلاة المادي ، إذ يجب أن تلامس أشرف أجزاء الجسم الأرض . وليست الصلاة تضرعاً إلى الله متروكاً أمره إلى الاستلهاج الشخصي أو إلى شعور مبهم ، وإنما ينبغي على العكس من ذلك أن يغذيها كلام الله باستمرار . أما في الدعاء ، فإن في وسع الداعي إذا لم يكن عربياً أن يدعو بلغته الخاصة ، أو أن يتلو آيات قرآنية إذا اعتقد أنها تعبر بشكل أفضل عن ابتهاله .

والزكاة (٦٤) واردة في اثنتين وثلاثين آية قرآنية ، مقرونة في الاعم الأغلب إلى الصلاة . إنها تطهر مؤتيها بقهر الاثرة والرضى الناجم عن الاشتراك في بناء مجتمع اسلامي أعدل . وليست الزكاة إحساناً ، بل واجب على الغني و « حق للفقير » . وهي ، بوصفها توزيعاً بين « شركاء » في خيرات الجماعة ، تحقق الاخاء والتضامن . إنها أكثر من عمل اجتماعي ، بل هي فرض ديني يعيد المؤمن بموجبه إلى الله جزءاً مما يملك في الدنيا بملاء إرادته ، وبعبارة أخرى يعيد بعضاً من خير الله ، اتقاء عذاب الآخرة . ومستحقو الزكاة الشرعيون ، وإن كانوا غير مباشرين تقريباً على الصعيد الديني الماورائي ، هم الفقراء ، واليتامى ، والارقاء الراغبون في العتق ، والغارمون ، والاسرى ، والداخلون حديثاً في الدين ، والمسافرون الضاربون

(٦٣) محمد غالي ، « الصلاة » ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ٢٨ صفحة .

(٦٤) عبد الرزاق نوفل ، « الزكاة » ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ٣٤ صفحة .

في الأرض الاسلامية ، وجباة أموال الصدقات (٥) .

وللصيام (٦٥) في العقيدة الاسلامية فضل عند الله لا يضاهيه فضل العبادات الأخرى . وليس له طابع التكفير الذي أسبغته عليه المسيحية ، بل هو في الاسلام تقشف يفرض على الجسد نوعاً من الامساك . وهو إذ يشحذ الارادة يحرر الانسان من شهواته وينقي روحه بالامتناع والحرمان . وعليه فهو يمثل أكثر من « رياضة كغيرها لتوازن الانسان البدني ، وحتى الخلقي والروحي ... إنه بشكل أساسي وضع للنفس بتصرف الله » (٦٦) .

وخامس أركان الاسلام الحج . غير أنه مشروط باستطاعة المسلم أداءه من الناحيتين المالية والمادية ، وبوضعه الصحي ، وبواجب أن يكون قد اضطلع بجميع مسؤولياته نحو أسرته . ومناسك الحج محددة تحديداً دقيقاً (٦٧) ، وله معنى رمزي بديهي يجسد « الرحلة الداخلية إلى كعبة القلب . فهو يطهر الجماعة مثلما تطهر الدورة الدموية الجسد لدى مرورها بالقلب » (٦٨) . والحج أوضح تصوير لتضامن الجماعة الاسلامية التي تجتمع كل سنة وكأنها « جمعية بكامل هيئتها » .

أخيراً ، يعدّ « الجهاد » أحياناً بين الفروض الاساسية المتوجبة على

(*) جمع المؤلف بين ما جاء في الآية ٦٠ من سورة التوبة : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ... » ، وما جاء في الآية ١٧٧ من سورة البقرة : « ... وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وفي الرقاب ... » . (المترجم) .

(٦٥) البهي الخولي ، « الصيام » ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ٤٨ ، صفحة ، وعلي عبد الواحد وافي ، « الصيام والأضحية في الإسلام والأديان السابقة عليه » ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ٧٩ ، صفحة .

(٦٦) يواكيم مبارك ، « الاسلام » ، ص ٦٤ .

(٦٧) محمد ميرشانت ، « A Book of Quranic Laws » ، لاهور « اشرف » ، ١٩٧١ ،

٢٠٦ صفحات ، ص ٧١ - ٩٨ .

(٦٨) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٤٨ .

المسلم ، وكثيراً ما يترجم ويالاسف بـ « الحرب المقدسة » . وبخلاف الفروض الأخرى يتحتّم هذا الفرض – وهو « مظهر جماعي من مظاهر التمييز بين الصواب والخطأ » (٦٩) – على الجماعة بأسرها في الأعم الأغلب ، وعلى الفرد بصفته الشخصية في الوقت نفسه (٧٠) .

الخلُق

جاء في السنّة أن جعفر بن أبي طالب رئيس أول فريق من المهاجرين المسلمين عرف الاسلام لنجاشي الحبشة على الوجه التالي : « لقد طلب اليّنا رسول الله أن نتخلى عن أصنامنا ونعبد الله الاله الواحد ، وأمرنا بقول الصدق ، والايفاء بالعهد ، والاحسان إلى الوالدين والخيّران ، وتجنب الأذى ، وحقن دم الأبرياء ، وعدم الكذب وأكل أموال اليتامى وهتك أعراض النساء . ولقد آمنا به واتبعناه وحرصنا على أن نعيش كما علمنا وأوصانا » . ويبين هذا التعريف بجلاء أن الاسلام يتضمن علاوة على الإيمان والنظام مظهر زهد واضحاً وضوح الشمس . ألم يقل محمد نفسه إنه بعث ليتم مكارم الاخلاق ؟ وعلى أي حال ، يبدو أن هذا كان على رأس اهتماماته عند بدء رسالته في مكة . ويؤكد القرآن طبيعة النبي السامية المثالية (٧١) . إلا أن « خلّقه كان القرآن » (٧٢) أي أن هذا الخلُق لم يكن ، بكلام آخر ، « آداباً » خاصة ، وإنما كان يشمل مجموع الاعمال اليومية بوصفها تطبيقاً للوصايا المنصوص عليها في الشريعة الإلهية .

(٦٩) نفسه .

(٧٠) انظر فيما بعد الفصل الخامس .

(٧١) « وانك لعلّ خلق عظيم » (القلم / ٤) .

(٧٢) اسماعيل كشميري ، « نبي الاسلام محمد وبعض من أحاديثه » ، القاهرة ، ٩٤ صفحة ،

ص ١٢ .

وقد جعلت وحدة العقيدة من الاسلام ديناً يعزّز وصفه وتستحيل مقارنته بالمفاهيم التقليدية للفلسفة الغربية . فلقد نظمت الشريعة المنزلة كل شيء ، ولم تترك عملاً من أعمال المؤمن بلا غاية ، مرشدة سلوكه الشخصي وعلاقاته مع الآخرين وتصرفه في المجتمع الاسلامي أو خارجه . وهكذا يتّخذ الفرض ، من ناحية ، طابعاً شكلياً واحتفالياً في آن ، وطابعاً زهدياً أو خلقياً من ناحية ثانية . ويميز الجمع بين الروحي والزمني مناخ الاسلام الفكري . وما قد يبدو خلطاً في نظر الغرب ، هو في نظر الاسلام ، توليفة منطقية ، وتوكيد للانتماء إلى الجماعة ، ودفاع عن الوحدة التامة للطبيعة البشرية . والكتابات المتخصصة غير الاسلامية تقدم الاسلام بشكل عام من شقيّ المعتقد والشريعة . ولما كانت القسمة قد حصّات ، فقد بدا مفيداً فتح شق ثالث اضافي ، والنظر إلى « النهج الاسلامي » ، لا من مظهره التقديسي والتأسيسي وحسب ، وإنما من مظهره الخلقى أيضاً . وعلى أي حال ، فليس من شأن هذه الرؤية أن تشوّه ، لأن الفضيلة أحد عناصر بناء الدين الثلاثة . ويعتبر « وجدان » المؤمن ، إلى جانب الشريعة الإلهية : سلطة تطالب من أعماق القلب بتقديم حسابات ، ويقوم أساسها الأول ذو الجوهر الديني في النفس الانسانية التي لا تنفك تنتقد و « تراقب » كما يشير القرآن . وبناء على هذا فإن الايمان والخضوع الديني لا يلغيان حرية الاختيار لدى المؤمن الذي عليه أن يتحمل مسؤولية أعماله . وللارشاد الخلقى الاسلامي الذي يمكن نعمته بالآخرى طابع وصفي ، ففكرة الحساب تخصّ المسلم على احترام القانون والكف عن الشر والدعوة إلى الخير . وعلى هذا ينتج عنه مظهر ينزع نحو خلقية الثواب التي لا تتلافها أية عقيدة دينية إلا بصعوبة . وتنخرط هذه الرؤية من ناحية أخرى كل الانخراط في بنية الاسلام الإجمالية . فالتنزيل يتوجه بالفعل إلى جوهر طبيعة الانسان الذي يحمل في ذاته الخير والشر ، ويسهم خوفه من العقاب في الزام نفسه بسلوك مستقيم . ومع ذلك

تنفصل آداب الدين عن ذلك السلوك ، لأنه لا ينبغي أن يؤتى أي عمل اجتماعي إلا بوصفه تعبيراً عن الايمان ، شأنه في ذلك شأن إقامة الشعائر . ويتلون المخلق في الاسلام ، دين اليقين والعقل ، بلون خاص ، نظراً لتوافق طيب النفس بالضرورة مع التضحية .

ويشبه النهج الخلقى في تجليّهِ الخارجي إلى حدٍ ما النهج المعروف في الغرب ، على الرغم من التعبير عنهما بألفاظ في غاية التباين ، ومع ذلك يطغى فيه التمييز والإدراك على العاطفة والانفعال . وبالفعل « ففي موازاة الحسّ الخلقى ، وهبت النفس ذكاء وتفكيراً . فاذا انعدم هذا الشعور الفياض بالخير والشر ، تبقى قائمة فكرة الواجب الشامل والمعترف به على هذا النحو بشكل عالمي . ويحاول القرآن الارتفاع بعواطفنا الحالية مستنداً في ذلك إلى شهادة ذوي الكفاية، أي أهل الحكمة والصالحين في كل زمان. ولأجل ذلك كانت إحدى الغايات الاثيرة في التنزيل القرآني هي الايمان الوثيق بما انزل من قبله (٧٣) » . وهكذا لا يرى المسلم أياً من الوصايا الأخلاقية الكبرى التي وردت في الديانات السابقة على الاسلام غريبة عما يؤمن به. وبالمقابل فانه إذا كان من شأن إحدى القواعد أن تزعج تفكيره، أو أن تصطدم بالمسار الكلي المنطقي للشريعة ، انبغى عليه أن يرفضها بوصفها خطأ ، وأن يحاربها بوصفها هرتقة . ولقد كان محمد نبياً لا مصلحاً اجتماعياً . وأحدثت رسالته في المجتمع العربي القائم آنذاك تغييرات أساسية ما تزال آثارها ماثلة في المجتمع الاسلامي المعاصر. وأما الشريعة الإلهية فمكملة لما انزل من قبلها ، ومنظمة بصورة نهائية لساوك الانسان . وأضاف القرآن على صعيد الفضائل الفردية إلى العدل والاحسان اللذين احتفظ بهما ، مجموعة حقيقية من قواعد الأخلاق والأدب شكلت الحضارة الاسلامية فيما بعد وطبعتها بطابعها . فالتهذيب

(٧٣) دراز « الارشاد ... » ، ص ٦٩ .

والتربية الصالحة والعادات الحميدة والصدق والاخلاص ، هي أسس الإلفة التي كان لا بدّ من أن تحيل جماعة المؤمنين إلى أخوية عريضة . وواجب الفرد في هذا المنظور سابق على حقه . وإقامة مجتمع عادل وشريف من صلب التعاليم الاسلامية ، وأما الفضائل فتغدو واجبات وإرشادات دينية . وليس الخُلُق على هذا تشريعاً جافاً ، لأن النية تحدد نوعية كل عمل . وليست الفضيلة المتعهدّة والخير الموزّع ، في التحليل الاخير ، غير وفاء عادل ومتواضع بجزء ضئيل من العرفان المستحق لله الرحمن الرحيم .

وتصبح الفضيلة الاجتماعية الاساسية ، وهي قاعدة السلوك الاخلاقي للمسلم ، جماعية أكثر مما هي بين فرد وآخر ، وهذه لعمرى خصيصة النظام الاسلامي الجوهرية . فالقرآن والسنة والفقه تلحّ كلها على ضرورة تدعيم الروابط التي تشد أفراد المجتمع بعضهم إلى بعض وتوثيقها . « وهكذا تتسع فكرة الفضيلة العالمية التي طرحها الانجيل وتتحدّد أكثر فأكثر بامتدادها إلى مختلف حقول الحياة . فهل يعني هذا أن على الجماعة الاسلامية أن تراخي من روابطها الداخلية لتتبه في هذا الخضمّ من البشرية ؟ إن هناك على العكس وصيتين رئيسيتين سوف تعملان بقوة على تذكيرها بدورها كجماعة متميزة عن غيرها وأشدّ منها تنظيماً » (٧٤) . وهذان العنصران الخاصّان هما الايعاز من جهة باستمرار إلى المؤمنين بأن يظلوا كياناً غير منقسم ، خلواً من الفِرَق والشقاق ، ومن جهة أخرى الواجب الخلقي القاضي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ومن المناسب في هذا الصدد أن نحسب حساباً حقيقياً للتمييز الذي يقيمه الاسلام بين « الانسان كانسان » و « الانسان الجماعي » ، وأن نحفظ مع ذلك في أذهاننا بأنه « إذا كان في الاسلام فصل واضح بين الانسان كانسان وبين الانسان الجماعي ، فان ذلك لا يقلل من

(٧٤) دراز « الارشاد ... » ، ص ٨١ .

عمق تماسك هاتين الحقيقتين ، نظراً لأن الجماعة تظهر من مظاهر الانسان... وإن المجتمع ، على العكس من ذلك ، عبارة عن أفراد متعددين . وينتج عن هذا الترابط أو التقابل ، أن كل ما يتم لمصلحة الجماعة ... ذو قيمة روحية بالنسبة إلى الفرد ، وبالعكس « (٧٥) . وسوف تحدد لنا فكرة الانسان كإنسان ، ما هو انساني في مقابل الله ، كما ستحدد « ابن آدم » والانسان الجماعي ، وجماعة المؤمنين ، وأخيراً « المدينة الاسلامية » ، من زاوية تنظيمها كمؤسسة وزاوية علاقاتها بالعالم الخارجي .

ويشكل « الخلق » الاسلامي (٧٦) جزءاً لا ينفصل عن الدين الذي هو في نظر السنة « طريقة التعامل مع الآخرين » (*) . ولن نحكم إلى أي مدى هو مطبق ومحترم في أيامنا . فقد ذهب مصلح اسلامي كبير إلى حد القول بأن حياة المسلمين أصبحت في الوقت الحاضر « مظهرة ضد دينهم » (٧٧) . فقد يكون ضعف الايمان وانحرافاتة مماثلة في الواقع لما قد تكونه الرذائل المناقضة للفضائل المتعلّمة من الله والنبي محمد ، وهي رذائل تسيء إلى المسلمين : فساد العقيدة والجهل الفكري ، والظلم والاستبداد ، والخيانة ، والغش والمخادعة حتى حيال الله . ولما كان يُنظر إلى الرسالة الاسلامية على أنها وحدة لا تنقسم أجزاؤها فانه ينبغي التفتيش عن الابحاث الاسلامية الخاصة بالاسس الاخلاقية في ركام من المؤلفات يمتزج فيها الفقه بالفلسفة والتاريخ والتصوف . فنادرة هي المؤلفات الخاصة بذلك ، كما أن النظر في

(٧٥) شيون « كيف نفهم ... » ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٧٦) محمد دراز ، « خلق القرآن » ، دراسة مقارنة عن خلق القرآن من الناحية النظرية ، متبوعة بتصنيف لآيات مختارة تؤلف مجموعة القواعد الخلقية من الناحية العملية . القاهرة ١٩٥٠ ، ٧١٥ صفحة .

(*) عملاً بالقول « الدين المعاملة » (المترجم) .

(٧٧) محمد عبده ، « رسالة التوحيد » ، ص ١٣٦ .

موضوع الاخلاق مستهجن عموماً لأنه قد يسيء إلى التوازن الخلقي للمجتمع والافراد الذين يؤلفونه ، عن طريق الانتقاص من قدر بعض القواعد الجوهرية لتناسق الجماعة ، أو عن طريق تسويغ عدم احترامها . وقد أشار القرآن إلى ذلك ضمناً بقوله « وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً » (٧٨) . ومع ذلك فإن المؤمن مدعو لأن يجهد في فهم مغزى مجموعة القواعد الخلقية التي يشتمل عليها القرآن وغايتها ، ليطبقها بدقة ونزاهة في ممارساته .

وهناك نسبياً من الفروق الاساسية بين الخلق الاسلامي والقواعد الغربية أقل مما قد يفترض للوهلة الأولى ، إن لم يكن من حيث التعبير ، فمن حيث الجوهر . وتفسر طبيعة التنزيل نفسها والظروف التاريخية والاجتماعية التي ظهر فيها قسماً كبيراً من الخلافات الشكلية . فالرسالة السماوية المسيحية التي أنجبت خُلُقاً خاصاً بها ، مستمرة ولا تني تنمو وتتطور عن طريق إمكان محاكاة حياة المسيح نظرياً . أما القرآن فإنه الكلام النهائي الذي لا يتحول ولا يتبدل ، وهو يحمل ويمثل « الشريعة » التي لا تغفل عن مخاطبة عواطف الانسان الداخلية وفطنته وعقله . ويتطلب التقيد بما فيه جهداً معنوياً ذووياً . وكثيرة هي الاشارات القرآنية التي تحتّ على إدراك الخير والشر ، وهو إدراك فطري لدى الانسان . ولكي يشجع القرآن المؤمن على بذل جهد عقلائي ، ويشجذ ارادته ، ويسمو بعواطفه ، فإنه يستحضر صور الصالحين الماضين وحياتهم ، على سبيل الاستشهاد وضرب الامثلة . وهكذا فإن معظم الارشادات الخلقية العالمية مذكور ، وهو مسوق أحياناً تحت أضواء جديدة . ويلجّ التنزيل على النَّسَب بينه وبين الأديان السابقة ، كما يشدد على رابطة الوثقى بها . ولم يكن من مناص في نظر محمد من أن

تسعى رسالته في الاساس إلى تصحيح الانحرافات التي لحقت بالاديان الموحدة السابقة ، وإلى احيائها وإتمامها .

وهناك مع ذلك بعض الفروق الدقيقة الهامة . فسرّد الاحداث ووصف الاشخاص اللذان يهدفان إلى إيضاح الارشادات الخلقية يختلفان في الكتاب المقدس عنهما في القرآن . وتظهر أهمية الدقة في التفصيل تبعاً للمغزى الخلقى الناجم عنه ، وقصة يوسف مثال واضح على ذلك . فالكتاب المقدس مثلاً يقدم لنا خبراً عن اخفاق ثم انتقام ، بينما يصف القرآن بنفاز سيكولوجي تسلسل أحداث الغواية بمجموعها ، ويؤكد أن قصة يوسف ليست « أحداثاً متخيّلة » ، وإنما هي « تصديق » و « عبرة لأولي الألباب » (٧٩) . ومن الممكن جداً أن تسجل الاختلافات في عرض وقائع حياة الانبياء فروقاً دقيقة محسوسة فيما يتعلق بتقدير القيم الاخلاقية الجوهرية . وقد تُظهر دراسة غايتهام مقارنة الوقائع المذكورة على التوالي في كتابين سهاوين وتفسيرها ، خلافاً هامة بين الخلقين الاسلامي واليهودي - المسيحي .

ولما كان بين يدي المسلم تنزيل كامل عليه أن يتعلم منه ، فانه سوف يحاول أن يحسن مسلكه الخلقى لا بالبحث عن حقائق جديدة ، وإنما عن طريق التأمل ، والالتزام وقت الممارسة بالفضائل التقليدية ، ومحاكاة الافاضل ممن سبقوه أو من الذين يعيش إلى جانبهم (٨٠) وتمثل الصلة بحياة النبي وصحابته شاهداً خاصاً في هذا الصدد . ومن جهة أخرى ، تصف العقيدة المرتكزة إلى القرآن المؤمن بأنه « ذلك الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر » . ويسلم الاسلام بمبدأ ضرورة الحياة الاجتماعية والتضامن الانساني . وينجم عن ذلك واجبات خاصة تتوجه إلى طوية الفرد ، حتى وإن

(٧٩) يوسف / ١١١ . وانظر كذلك (الانعام / ٨٤) و (غافر / ٣٤) .

(٨٠) فرانسوا بونجان ، « بعض أسباب عدم التفاهم بين الاسلام والغرب » ، « الاسلام والغرب »

باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ٣٣ - ٥١ ، وص ٣٨ .

كانت ترتدي في الأغلب شعار الصيغة القانونية : احترام الانسان وممتلكات الآخرين ، والانصاف والاستقامة ، واحترام العهد ، والمروءة ، والصبر والموادعة ، والتواضع والمجاملة . ويمثل احترام القواعد الاخلاقية في الحياة العملية بلا موارد شرطاً أساسياً للراحة الأبدية .

ومع ذلك ، يقدم الاسلام ، بوصفه نظاماً لحسن المخالطة والمعاشرة ، أكثر من خلق اجتماعي بالمعنى الدقيق . ومما لا ريب فيه أن محمداً قد اعتبر ، بل كان في الواقع ، ثائراً في النطاق الذي كان فيه كل نبي ثائراً بوصفه نبياً ، أي بمحاولته تغيير المحيط الذي يعيش فيه . ويبدو مع هذا أنه بولغ أحياناً كثيرة في الجانب الاجتماعي البحت للاسلام . إن عدداً كبيراً من معتنقي الدين الأوائل كانوا بالتأكيد من أوضاع طبقات المجتمع المكي . زد على ذلك أن محمداً قد أبدى ولا شك - ككل طبيعة غنية سمحة - تعاطفاً مع الفقراء والبائسين ، وهذا بالغ الوضوح في أقواله وأفعاله . وأبرز ما في الأمر أخيراً أن الاسلام من حيث جوهره بالذات ، ومن حيث منطق نظامه ، قد بدا فور ظهوره دين المساواة من خلال الصورة التي قدمها عن الله والكون والانسان . فلقد وضعت التعاليم القرآنية حداً للطبقية الاجتماعية حين جعلت آدم أصلاً لجميع الناس ، والفضل الوحيد المحتمل للفرد على غيره يكمن في تبصّره وتمييزه ، أي في تقواه . ومع ذلك فانه ، بالرغم من كون العقيدة الاسلامية ذات صبغة اجتماعية ، لم يكن عليها في ما يبدو أن توقظ في نفس المؤمن حوافز انسانية من شأنها مثلاً أن تزعزع بصورة حقيقية البنية الاقتصادية القائمة . ولا يجد المرء بالفعل أي تمرّد حقيقي على قدر الفقراء ، وإنما يجد ارشادات لمحاولة تلطيفة . إلا أنه من المناسب تحديد العبارات والالفاظ في هذا السياق . فحلول معضلات الفقر لا تتمثل فقط في الورع والسخاء الاخويين . والاسلام الذي بنى المجتمع على قاعدة العدالة والنصفة ، يهدف على الصعيد الاقتصادي إلى استئصال الفقر من

جذوره . وهو يطالب بـ « الكفاية » (*) لكل مسلم ، بغية اشباع حاجات الفرد اليومية الاساسية . وعليه فان الزكاة مخصصة في نظر الاسلام لاقالة عثرة الفقير أو الذي افتقر ، وهي في هذا المجال وسيلة ناجعة .

والمؤمن ملزم في حياته الخلقية بالتقيد بوصايا الشريعة الإلهية . وليس هذا التقيد مجرد عمل يصدر عنه بشكل آلي . إن عليه بالعكس أن يشعر أنه ملتزم به التزاماً عميقاً ، إذ ينبغي في الواقع ألا يكتفي بصنع المعروف ، بل أن « يأمر » كذلك به ، وألا يكتفي بأن يتجنب المنكر ، بل أن ينهى عنه أيضاً . وهذا المظهر المتميز يكسب المجتمع الاسلامي - حتى في هذه الأيام - تلك الخلفية من التقليد والمحافظة . فالاسلام يجمعه المحكم بين الروحي والزمني يجعل حتماً من معتنقه كائناً ملتزماً من الناحية الخلقية . وهكذا تغدو الفضيلة طوعية وفعالة بشكل أساسي ، على الرغم من مفارقة الله اللانهائية . والتزام المؤمن جوهرى ، والقرآن والسيرة النبوية التي هي السلوك المطابق لكلام الله يرشدانه في تصرفه . فالقاعدة إلهية ، والواجب ملزم ، والعقاب أخروي . ويكمن أسس الحياة الخلقية في الايمان والورع الصادق اللذين يمثلان حينئذ الشعور الحيوي الاسمى . والقاعدة ذات طابع مطلق ، وتتحكم بنشاطات المؤمن العملية في كل لحظات حياته .

ويتغير المنظور الخلقي العام تبعاً لجوهر الدين نفسه . ومن المفيد عقد مقارنة حتى وإن كانت على جانب من الخطورة لفصاها بين مفاهيم لاينفصل بعضها عن بعض من وجهة النظر الاسلامية . وبالفعل فانه إذا كانت المحبة أهم الفضائل الإلهية في المسيحية ، فان الافضلية في الاسلام هي للايمان (٨١).

(*) استعمال المؤلف كلمة « suffisance » ووضع في الحاشية كلمة « الفنى » العربية التي تعني في أصل الوضع الكفاية والاستغناء عن السؤال لسد الخلة والحاجة . (المترجم) .
(٨١) سنعود إلى تناول هذا الحكم الذي قد يبدو مغلوطاً في نظر القراء المسلمين ، لأننا سقناه هنا بشكل مبسر . (انظر الفصل الثالث) .

ويستتبع هذا أن السبيل إلى الخلاص في الأولى هو الزهد والسخاء ، وأنه في الثاني التقى والتقيد بالقانون ، باعتبار أن الاخلاص للقاعدة يعمل على رفع المؤمن معنوياً وروحياً . ويبدو أن هذا الفرق الجوهرى هو السبب في عدم فهم الغرب للخلق الاسلامى الذى قد يخيّل أنه أميل إلى التمسك بالشكليات . ولما كان المسيحى يعتقد دين المحبة ، أي دين التضحية ، فانه يتوهم اكتشاف نوع من الحصر والتحديد في نظام الوصايا العملية القرآنى . وتختلف نظرة المسلم اختلافاً شديداً . فهو يرى أن أساس حياته الاخلاقية برمتها كامن في قرار حرّ وعقلانى باحترام القانون ، لا في بذل جهد فرداني (٨٢) . وبالأجمال تبقى قضية الفرد الكبرى أن يبحث عن اندماجه في النظام الاكمل للعالم ، وأن يحظى به . فالخير هو التوازن ، والشر هو عدم التناغم ، وهما مثبتان ومحددان في القرآن . إنهما يهدفان إلى حفظ حقوق الله وحقوق الانسان . وهكذا ينبغي أن يجد كل انسان نصيبه في التناسق الشخصى والجماعى . إلا أن « هذا التوازن ليس أبداً غاية بحد ذاتها كما يفترض المسيحى الذى ألف مثالية ارادية فعلى فيها بعض الشيء ، بل هو ، على العكس ، ليس في التحليل الاخير سوى «تركز للتخلص من شكوك الذات وازعاجها» (٨٣) .

وهكذا ، فان الكتاب لا يقدم بين يدي المؤمنين فلسفة أو أخلاقاً . إنه يؤيد العواطف الاخلاقية الفطرية في الانسان ويكشف له السبل الواجب سلوكها . « وتتطلب ممارسة الخير بالفعل تقيداً صحيحاً بالتعاليم الواردة في التنزيل ، بينما الشر عصيان وتمرد بالدرجة الأولى على الشريعة الإلهية » (٨٤) .

(٨٢) « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (البقرة / ١٨٥) .

(٨٣) شيون ، « كيف نفهم ... » . ص ٢١ .

(٨٤) دونيز ماسون ، « القرآن والوحي اليهودى المسيحى » ، دراسة مقارنة ، باريس ١٩٥٨ ، جزءان ٨٢٩ صفحة ، ص ٦٤٧ .

والنتيجة الملازمة لهذا أن لكل عمل انساني قيمة دينية . وبُطْمَثْن مظهر المخلوق الاسلامي شبه القانوني ويشحذ وجدان المؤمن الذي يعلم أن كل سيئة لا تكون نتيجة ارادة منحرفة بقدر ما تكون قصوراً راجعاً إلى عدم تبصره ، يمكن أن يكفر عنها بأحكام القانون التلقائية . ويتطلب الذنب التوبة ، ويستلزم على الاخص النية الصادقة في العودة إلى « الصراط المستقيم » والانحراف فيه (٨٥)

وهناك أكثر من خمسين آية من آيات القرآن تجمع بين التقوى والاعمال الصالحة . فالنية والصدق والاخلاص هي أسمى فضائل الحياة الخلقية . إنها تنصفي على الشريعة المنزلة القانونية النصوص مظهراً خلاقياً يندمج بشكل منطقي في نظام الاسلام الشرعي . وترتكز مسؤولية المؤمن في التقيد بما هو محرم وإداء ما هو مفروض إلى مفاهيم دينية ذات مستوى رفيع . وعلى الانسان أن يتخيل بقلبه وعقله أنه يعيش « تحت انظار الله » .

وتوفر الطبيعة للانسان رضا مؤكداً وهادئاً . ويحضر القرآن المؤمنين على أن يروا ويقدرُوا ما فيها من « آيات » بيّنات على وجود الله ورفعته . ومع ذلك تتعارض هذه الرفعة مع النفعية البالغة الابتذال في ماديتها . وتفضي لذة معتدلة إلى توازن الانسان الورع وراحة نفسه لأنه يرضى عن طريق التبصر والكشف ، بما يقدمه له الوجود . وهكذا يقوم الاعتدال الضروري سداً في وجه الشخصية الجموح والفردانية المغالية . وحين توضع الأخلاق النفعية في إطار الجماعة تستتبع من الفرد التفاني ونكران الذات ، بله التضحية في سبيل المنفعة الجماعية والتضامن الاجتماعي . ولا ريب أن القاعدة القرآنية توفر له مادة لاثبات شخصيته الفردية ، ولكنها لا تسمح له بأن يعيد النظر في تقدير الفضائل ، ولا أن يفاضل بينها ، ولا أن يقرر بشأنها رفضاً محتملاً ،

(٨٥) تؤلف الرغبة في عدم تكرار الذنب المرتكب جزءاً متمماً لـ « التوبة النصوح » : « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً » (التحريم / ٨) .

لأن هذه الفضائل مفروضة عليه في التنزيل ، ولأن الانسان عاجز بالفعل عن تحديد سلّم الفضائل الصحيح بمفرده . فالقاعدة خارجية في الظاهر فقط . إنها بالضد من ذلك تتطلب من الوجدان الفردي جهداً والتزاماً من أجل احترام الشريعة احتراماً دقيقاً ، كما تتطلب الابقاء على مجتمع متناسق متناغم والعمل على تنميته . ويفسر هذا المظهر المزدوج كيف أن مسلك المسلم غالباً ما يضلّل المراقب الأجنبي ، فالتناقض يبدو مستمراً بين الفردانية النائرة والامتنالية الجماعية الشديدة الوطأة أحياناً .

و. ويتحدد مكان العقل والفطنة على امتداد الطبيعة المنطقي ، ويسمحان بالعثور على نظام الامور الشامل ، إنها بفضل التنظيمات على الحكمة . فليس للمؤمن أن ينزعج من الاحداث الخارجية عن ذات نفسه ، طالما أنه يعي عرضية الوجود بازاء المطلق . إنه يعتبر أن خيرات هذا العالم زائلة ، وأنها آية على مشيئة الله ، ومع ذلك لا يعني موقفه منها الزهد فيها . وهكذا يبقى بمنأى عن حساسية قد تقوده إلى ضلالات أو مبالغات في نطاق ماتنص عليه الشريعة . إن نص القرآن وروحه ينمّيان في الواقع اتجاهين اثنين : تنظيم اجتماعي قانوني وشعائري ، من جهة ، وتفوق حقيقي على الذات ، من جهة أخرى . وقد طبع الاتجاه الأول الاسلام الرسمي في ابان انتشاره وتنظيم المجتمع . وما زال يبدو مسيطراً نظرياً ، لأنه الاسهل اخضاعاً للمنهجة (٨٦) . غير أنه لا يمكن فهم الخلق الاسلامي دون النظر إلى أن القرآن لا يمثل الشريعة وحدها ، بل يمثل كذلك حافز الافكار التي ترشد سلوك المؤمن تبعاً للغاية الوحيدة التي يسعى البشر لبلوغها ، ألا وهي التسليم بالمشيئة الإلهية . وإذا كان « الخلق » الاسلامي جافاً وشكلياً في ظاهره ، فانه مشروط شرطاً كاملاً بالنية . فالتصرف الفردي ليس مفروضاً من

(٨٦) جان ماري عبد الجليل ، « جوانب الاسلام الداخلية » ، باريس ، الطبعة الثانية مراجعة ومنقحة ، ١٩٦٢ ، ٢٣٧ صفحة ، ص ٣٤ - ٣٥ .

خارج ، بل يبدو وكأنه مستبطن بالايمان . والتزام المؤمن ناجم عن اختياره الطاعة اختياراً نهائياً قاطعاً . وعليه فان الجاذبية الشديدة التي تمارسها الحساسية على غالبية الناس ليست محظورة ولا مهمة الشأن . ولا يبدو غريباً في هذا التسلسل الفكري أن يسعى علماء الاخلاق المسلمون إلى اقتراض بعض الآراء من متصوفة الاسلام على مستوى المضمون ، بالرغم من رفضهم أشكالها في أغلب الاحيان (٨٧) .

سـ والتأمل في نظام الاشياء الطبيعي ، والدعوة إلى أعمال العقل ، والنية الطوعية للتقيد بالشريعة الإلهية ، هي أسس الخلق الاسلامي الرئيسية . ومن الصعب تحديد مكانها في أحد الاطر التقليدية للمنهجة الغربية . فالحق أنه لا روح المنفعة ، ولا العقل ، ولا العواطف الطيبة بكافية لاحترام القواعد الاخلاقية . ولما كان التنزيل الاسلامي ينبىء بمفارقة الله المطلقة ، فانه الندى اللازم والكافي لتلك القواعد . فالايمان والقاعدة يوفران للناس القدرة على مغالبة نزعاتهم المستمدة من الشهوة والمصلحة مغالبة ناجعة . وهما يمثلان على التوالي أشد العوامل تحريكاً وحفزاً للحياة الخلقية . وتوفر الشريعة للمؤمن معياراً يقيس به جميع المواقف الاستثنائية ، كما توفر حلاً لجميع المضلات البارزة . والايمان يفضي إلى العمل ويمده بالحياة والحركة . وهذا المفهوم بديهي حين يوضع موضعه من بنية الاسلام الاجمالية حيث الايمان هو الفضيلة الإلهية الاساسية ، كما وأن الاخلاص صفة الخلاص . ولسوف ينعش العمل الخلقي التزام المؤمن أولاً ، واستطراداً حبه للقريب وأمله في عالم قادم أفضل . والنتيجة الطبيعية لذلك أن التوق إلى العدالة ونوعاً من روح المساواة هما اللذان يصوغان تجليات العمل الخلقي أكثر مما تصوغها المحبة .

(٨٧) أبو حامد الغزالي ، « المنقذ من الضلال » ، ترجمه إلى الإنكليزية مونتغمري وات ، لندن ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٠ ، ١٥٥ ، ص ٣٨ .

ويؤكد القرآن بجلاء أن الخيار مفسوح أمام ضمائر الافراد بالطالب إلى المؤمنين أن « يثابروا على عمل الخير أينما كانوا(*) » . ومن جهة ثانية تنقل لنا كتب الحديث أن محمداً عرف الحياة الخلقية على النحو التالي : « البرّ ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وان افتاك الناس » (**) . ولقد حمجت قوة التوحيد والحصرية البادية من الشريعة الاسلامية على ما يبدو عناصر الاسلام الزهدية والخلقية عن العيون الناضرة نظرة عجلي وسطحية اليه ، فبدا لنا من المفيد أن نذكر بها .

وحدة وتوازن وانسجام

لما كان الغرب يواجه معضلات الحياة المادية والتطور العلمي المحسوسة البارزة ، فانه فقد إلى حد كبير روح الخارق للمألوف . فهو يعجب من أنه لا يزال في وسع المقدسات أن توفر المقدمات المنطقية لاجراء عقلي ذي قيمة ، والاسس المفترضة لعملية تنظيم اجتماعي . وبالمقابل فان فكرة المقدس وغير المرئي أقرب متناولاً وأكثر واقعية عند الشرقيين الذين يلعب الدين دوراً خاصاً في حياتهم . إنه يتمثل في الاعتقاد بالمطاق وبنظام أسمى

(*) (اعتمد المؤلف هنا ترجمة « سافاري » للآية ١٤٨ من البقرة ، ثم ذكر ترجمة « بلاشير » ومفادها حرفياً « تنافسوا في الأعمال الحسنة » . أما نص الآية بتمامه فهو : « ولكل وجهة هو موليها ، فاستبقوا الخيرات ، أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً ، إن الله على كل شيء قدير » . ويتضح لنا أن « سافاري » قد خلط بين الفاصلتين الثانية والثالثة ففهم من الآية « فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا » وفي ذلك اخلال بمضمونها ، فاقضى التنبيه . (المترجم) .

(**) (وقعنا على نص آخر للحديث هو : « البر حسن الخلق ، والاثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس » . (المترجم) .

ومتناغم . والعالم نفسه نظام خلقي . والمطلق نوع من معيار أساسي مثالي لا يتجزأ ولا يدرك معناه : إنه في نظر المسلمين الله الذي تجلّى للناس بوساطة الانبياء . « ويكمن الخير الأسمى في أن يتكيّف المرء بشكل متناغم مع هذا النظام » (٨٨). والشر هو تصدع التناغم أو الوحدة . ويظهر الاسلام من هذا المنظور الاساسي « دين اليقين والتوازن » (٨٩) . وينتج بالضرورة عن الحقيقة الصحيحة الوحيدة ، وهي وحدانية الله ، قيام الوحدة المتوازنة للانسان والمجتمع والجنس البشري . ولا يتجلّى الله للانسان بصورته المجسّدة ، بخلاف إله الانجيل ، وبالتالي فليس بينه وبين الانسان شفيع ولا وسيط ولا كنيسة ولا كهنوت . وهو المرجع الوحيد المطلق ، والمبتدأ والمنتهى لمصير المؤمنين به وبنيّته محمد . ويندمج الفرد في جماعة المؤمنين التي تؤلف أخويّة مقياس الانخراط الوحيد فيها هو الدين . ويرسي اليقين والاعتزاز بامتلاك الحقيقة أسس التضامن الاسلامي ، أكثر مما يرسبها القانون أو البنى الاجتماعية . ولهذا فانه إن لم يكن العالم الاسلامي قادراً على الاحتفاظ بوحدة السياسية ، فان الاسلام قد تمكن على العكس من ابداء مقدرة مدهشة على صون تماسكه الديني الذي بقي سليماً تقريباً ، على الرغم من وجود عدة فرق . وقد كان الدين حافزاً فعّالاً على تأليف كيان متميّز لم تصدّعه صروف الدهر ولا الاحتكاك بمختلف الحضارات على مرّ العصور . وقد ولّد هذا الشعور الحادّ بالانتماء إلى كيان والوعي المنشط بامتلاك الحقيقة حضارة مميّزة فرضت تعريفاً خاصاً عن الفرد والدولة والعالم . إن كل شيء في الاسلام وحدة . وفروض العبادة تعبّر بطريقة خارجية ، بل مادية ، عن التماسك واللحمة ، إذ يسجد المسلمون في صلواتهم خمس

(٨٨) دونكان ماكدونالد ، « الموقف الديني والحياة في الإسلام » ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ٣١٧ ، صفحة ، ص ١ .

(٨٩) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١٧ .

مرات يومياً في ساعات متماثلة تماثلاً شديداً ، وفي الاتجاه نفسه : مكة .
وتعتبر النية مجتمعة إلى الشعيرة البدنية عن وحدة الانسان روحياً ومادياً .
زد على ذلك أن القرآن يذكر الصلاة إلى جانب الزكاة التي هي فرض ديني
وحق متبادل من شأنه توحيد المؤمنين . كما يربط الصيام في رمضان بشكل
رمزي بين جميع المؤمنين إذ يمتنعون عن الطعام والشراب حسب توقيت
واحد . وهو فوق ذلك أحد أسس روح المساواة الاسلامي إذ يكره الأغنياء
والفقراء على السواء على حرمان النفس . وأما الزكاة فإنها تساهم في وحدة
الجماعة وانسجامها ، لأن مساعدة الآخرين بشكل الزامي تفرض التعاون .
وأخيراً فإن الحج أبرز مظاهر الوحدة لمجتمع يعتنق أفراداً ديناً واحداً .
ويسهم الايمان بقدر ما تسهم الشعائر التي تصل بشكل مباشر بين الانسان
وربه ، في تضامن الجماعة الاسلامية وتناغمها ، وتدفع جميعاً بها ، في
موازاة ذلك ، نحو العالمية . ويعود التلازم العملي ، لا الماورائي - لأن مردّ
الامر إلى نظام واحد - بين الامور الدينية والامور الشرعية إلى المفهوم
الوحدوي نفسه . ولقد تمكّن المجتمع الاسلامي الذي قام على الدين من
الصمود في وجه التفكك السياسي ، ولم تتأثر الروابط الدينية المتسامية على
الحدود والتخوم بين الدول كبير تأثر .

لقد أظهرت الرسالة القرآنية وتعاليم النبي أنها تقديمية بشكل جوهري .
وتفسّر هذه الخصائص انتشار الاسلام السريع بصورة خارقة خلال القرون
الأولى من تاريخه . وهناك عوامل مختلفة تتيح جزئياً للمرء أن يفهم لماذا
تحجّرت فجأة على ما يبدو ، وكيف ، تلك الموجة العارمة من الرقي
والاصلاح الدينامي . وعلى الرغم من عدم فساد جوهر الدين بفعل ذلك ،
فإن العالم الاسلامي يبدو ساكناً منذ ما يقرب من سبعة قرون . إن طابع
الرسالة الاسلامية الاجمالي وأثره الحاسم في وجدان المؤمنين قد يجعلان قيام
نهضة أيسر وأعسر في آن معاً . وهذه بديهية يدركها المسلمون تمام الادراك ،
إلا أنه لا دخل فيها مع ذلك لجوهر الدين .

وقد أسهم تضافر ظروف سياسية وفلسفية واقتصادية في خلق مناخ من الشعور بفقدان الأمان في الامبراطورية الاسلامية . فعلى الصعيد السياسي أدى تولى عدة أسر متخصصة سدة الحكم وقيام الحروب الصليبية ، واجتياح المغول البلاد وتغلغل التتار ثم الاتراك ، إلى تصدع الجسم الاجتماعي وتفكك أوصاله . وعلى الصعيد الاقتصادي أفضت الاكتشافات الكبرى التي حققتها النهضة الأوروبية إلى تحطيم التجارة ، بعد أن فقد المسلمون تفوقهم البحري لمصلحة البرتغاليين بصورة خاصة . ومن جهة ثانية دب الاضطراب في المجتمع ، ولا سيما في العراق ، من جراء المطالب والفتن الاجتماعية . وأخيراً ، وعلى الصعيد الفلسفي ، نتج عن جو التسامح الذي كان مسيطراً في البدء نوع من التخمر الفكري والماورائي واللاهوتي والزهدي . فقد تعرضت العقيدة لهجمات العقلانيين والفلاسفة العنيفة . وقد حاول الامام الغزالي اقامة نوع من الاتباعية القائمة على استقامة الرأي ، فترسخ علم الكلام رويداً رويداً ثم هيمن . وما لبث أن قطع كل بحث وكل جهد حفاظاً على وحدة العقيدة . وأنقذت اللحمة الدينية والتماسك العقيدي ، لكن الاسلام أصبح منذ ذلك الحين في موقف الدفاع (٩٠) . ولم يدرك المسلمون الجمود الذي أصاب حضارتهم الباهرة إلا حين ظهر تفوق أوروبا في السلاح على العثمانيين الذين كانوا يمثلون سلطان المسلمين آنذاك . وأثار اجتياح نابليون مصر صدمة حقيقية في العالم العربي والاسلامي (٩١) . ولا يتمثل المأزق الاساسي الذي يجد فيه العالم الاسلامي المعاصر نفسه في قدرته على أن يحقق بلا موارد « عملية اص ح » لدينه الذي نادراً ما ينظر اليه على أنه عامل من عوامل التأخر ، بقدر ما يتمثل في إيجاد الوسائل اللازمة لتحقيق « نهضة » فكرية وسياسية . ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة من دون الاسلام ،

(٩٠) قيصر فرح ، « Islam, » ، ص ٢٢١ وما يليها .

(٩١) خلدون الحصري ، « ثلاثة مصلحين » ، بيروت ١٩٦٦ ، ١٧٦ صفحة ، ص ٥ - ٦ .

أو بالحري لا يمكن أن تقوم ضده . ويتعارض مذهب الإصلاح على ما يبدو مع تيار متزمت صارم يرفض تمثّل المقترضات من الحضارة الغربية ، وفي الوقت نفسه مع عصرنة الدين عصرنة غير مشروطة قد يخرج معها عن التقيد بالقرآن . وجدير بالملاحظة أن حركة العصرنة لما تجد بُعدها الحقيقي (٩٢) . وقد يتركز المأزق النظري بين عودة غير مشروطة إلى الاسلام الاتباعي الاصلي ، وبين علمنة المؤسسات الاسلامية علمنة كاملة ، وترك حرية التدين للفرد بمعزل عنها . ومن الممكن أن تتنوع الحلول إلى ما لا نهاية داخل هذين الحدين النظريين .

والاصلاحيون المسلمون شبه مجمعين على الاعتقاد بإمكان خضوع الاسلام لعملية عقلنة دون أن يتأثر سلطان القرآن ، وبدرجة أقل ، سلطان السنة . وتبدو المدرسة السورية - المصرية القائلة بالعصرنة أشد اتباعاً ، بل محافظة ، من علماء الدين الاصلاحيين الهنديين - الباكستانيين . ويزعم قائد المسيرة جمال الدين الافغاني وتلميذه محمد عبده أن بالإمكان تحقيق الإصلاح الاسلامي من غير حاجة إلى اقتراض شيء من الغرب خارج نطاق التقنية الحديثة (٩٣) . وينبغي العمل على امكان بعث العالم الاسلامي بالعودة إلى الاسلام الاولي المصفى من كل الشوائب العقدية . وعلى هذا فقد تكون المسألة مسألة تنقية الدين ، بزالة التأثيرات والممارسات الفاسدة ، أكثر مما هي مسألة مراجعة لصحة العقيدة واستقامة الرأي . وقد كان لرشيد رضا كما لاستاذيه المذكورين أعلاه - فضل الاعتراف بقوة الأفكار المعاصرة ، والتنديد بعقم الاسلام العصري من الناحية العقدية (٩٤) . فقد

(٩٢) سوف نعود إلى معالجة بعض جوانب هذه المسألة في الفصل السادس .

(٩٣) هاملتون جب ، « دراسات في حضارة الاسلام » ، لندن ، ١٩٦٢ ، ٣٦٩ صفحة ، ص ٣٢٠ - ٣٣٥ .

(٩٤) ج . جوميه ، « تعليقات مجلة المنار ، النزعات العصرية في التفسير القرآني في مصر » ، باريس ١٩٥٤ ، ٣٦٣ صفحة .

بيّن التاريخ في نظره أن الاسلام عرف كيف يتقبل ويتمثل بسهولة كل تقدم علماني . وهو يرفض منع محاولة البحث العلمي كما يرفض التسليم بأن الحياة المعاصرة قد تجمد بفعل تشريع ثمّ خلال القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الاسلامي (٩٥) . ويدعو المصلحون المصريون إلى عودة إلى الاسلام النقي ، ويبدو ارتياباً حاداً ازاء بعض الاصلاحيين ، ولا سيما الاتراك الكماليين . وتظل مسيرتهم الفكرية محصورة في احترام صحة العقيدة ، وتطالب خاصة بتمييز أوضح وأكثر منطقية بين ما هو جوهرى وما هو فرعى .

ويبدو أن علماء الدين الاصلاحيين الهنديين - الباكستانيين يذهبون إلى أبعد من ذلك . فالسيد أحمد خان يقترح اسلاماً معاصراً عن طريق اقتباس بعض المعارف الغربية . ويطلب محمد اقبال (٩٦) انعاش الايمان بتطبيق منهج تاريخي في التفسير داخل اطار البحث والمناقشة واجماع الأمة (٩٧)، على أساس امكان معاودة التفكير والنظر في بعض مقاطع من النص القدسي من زاوية التأويل المجازي . ويذهب عامر علي (٩٨) أخيراً أبعد وأبعد ، فيثبت أن الاسلام يوفر امكان التكيف مع جميع متطلبات الحضارة الحديثة ذات النفع والقيمة الحقيقيين في تقدم الانسانية ورقبها ، شرط العودة إلى نصوص القرآن والسنة التي لم تمس .

ويظهر أن الحركة الاصلاحية لم تقدم كثيراً من الحلول بعد . ومع ذلك

(٩٥) لا منس ، « الاسلام » ، ص ٢٧١ - ٢٧٤ .

(٩٦) محمد اقبال ، « اعادة بناء الفكر الديني في الاسلام » ، لاهور (اشرف) ، ١٩٥٨ ، ٢٥٠ صفحة .

(٩٧) محمد أحمد ، « اقبال والعرض الحديث للفكر الديني » ، لاهور (أشرف) ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٥ ، ٦٤ صفحة .

(٩٨) عامر علي ، « روح الاسلام » .

فإنها تعبر عن حيوية الاسلام في الوقت الحاضر ، الاسلام الذي يرغب كثيرون من المؤلفين الاجانب في اعتباره مؤسسة متحجرة عفى عليها الزمن . وعليه ربما كان تساؤل أصحاب النزعة العصرية يطرح من العضلات أكثر مما يحل . وعلى الرغم من تبلد بنى العالم الاسلامي ، فإنه ما يزال للدين ، بفضل بساطة معتقده ، ومنطقه اللاهوتي ، وحيويته الدينية ، وما يوفر من امكانيات التكيف الثقافي سحره المنعش حتى في أيامنا هذه على الصعيد الديني البحت . وينتشر الاسلام ، ولا سيما في أفريقيا ، بأسرع من انتشار أي دين آخر . وهذا هو السبب في أنه ما يزال يمثل قوة حاكمة في العالم الحالي ، على الرغم من تخلف المجتمع الاسلامي على الصعيد التكنولوجي . ولقد استطاع أن يصدّ بنجاح ايدولوجيتين من الإيديولوجيات العصرية الثلاث التي تهدده : الشيوعية الملحدة والمادية العلمانية . ومع ذلك فإن الشعوب المسلمة لم تتمكن من الصمود صموداً كلياً في وجه هجمة القومية خلال الحقبة الحديثة . فاعادة تفسير العقيدة التي طالما رجاها الاصلاحيون العصريون تم في جو شبه قلق ، لأنها تمثل في الظاهر خطراً عظيماً . إنها توشك في الواقع أن تفتح الباب أمام متاهة من المجادلات اللاهوتية قادرة على أن تؤدي بسهولة إلى الفوضى ما دامت لا توجد حقاً أية مؤسسة كهنوتية لتوجيه المشكلات أو حسمها . وهذا من شأنه ضرب وحدة الجماعة الإسلامية وانسجامها الديني . ويظهر أن التغيير السياسي – الاجتماعي اللازم للتكيف مع العالم العصري يظل مشروطاً ، بشكل واسع ، بقيام « نهضة » دينية ، لأن الاسلام الراشد يرفض فصل الروحي عن الزمني . وعلى هذا فان التطور العقدي قد يبدو بحق نتيجة لعوامل غير دينية .

نحو حوار حقيقي

من المناسب التلميح بسرعة إلى سوء الفهم الذي يبدو أنه طبع على الدوام تقريباً العلاقات بين الاسلام والمسيحية . فقد كان التعارض ، بل الخصومة ،

مباشرين . ولا يبدو أن مر العصور والاحتكاكات والتبادلات قد محت بعد جميع الافكار المسبقة التي ما زال بعضها قائماً على الرغم من اثبات البحث التاريخي العصري بطلان المزاعم التقليدية .

ولما كان الاسلام متأخراً في الزمن ، فقد تأكد للمسلمين تفوقه ، كما تأكد للمجتمعات المسيحية القائمة أنه باطل وبغيض . ومنذ البدء كانت الجيوش العربية في نظر بيزنطة تجسيداً لقوى الشر ، واجتياحها بلادها تعبيراً عن سخط الله على المسيحيين الخطاة الذين رأوا فيها إما عقاباً إلهياً ، واما « مؤامرة يهودية » (٩٩) . وقد حكم المسيحيون على الاسلام لضعفهم الفكري وجهلهم ، حكمهم على الرسائل السماوية السابقة والاديان القائمة . فرأوا فيه هرتقة ونظروا إلى محمد نظرهم إلى مخادع دجال . وسرعان ما أدت الدعاية والخوف الناشئ عن جهل الناس إلى انتشار أفكار وبقائها رائجة بالرغم من أن التجربة السياسية أكدت بطلانها ، أفكار من مثل أن الحرب والقتل والنهب من معتقدات الاسلام ، أو أن المسلمين مُبشّرون بالجنة إن هم قتلوا المسيحيين . وإذ ظن المؤلفون أنهم يصيبون الدين في الصميم إذا هم شوهوا سمعة محمد ، فقد صوروه ، في مقارنة ساذجة مفرطة في التبسيط بين المسيحية و « المحمدية » ، هرطيقاً متعطشاً إلى الدماء والنساء . وقد ظل هذا الحكم المسبق المتعصب والنفور من « الكافر » ، يسيطران على الفكر الغربي طوال العصور الوسطى ، تغذيها حبكة روائية صيانية . بل لقد كانت نارها تذكى في أوروبا أثناء الحروب الصليبية ، إن لم تُذك على أرض المعركة . ثم أصبح العالم الاسلامي تحت سيطرة الغرب السياسية ، فراح الاعلام الرخيص يصف الاسلام في عبارات جازمة باتّة بأنه ايديولوجية قدرية أكل الدهر عليها وشرب ، وانها السبب في تخلف الشعوب التي

(٩٩) آلان دوسلييه ، « مرآة الاسلام ، مسلمو الشرق ومسيحيوه في العصور الوسطى » ، باريس ١٩٧١ ، ٣٠٩ صفحات ، ص ٣١ وما بعدها .

تعتنقها تخلفاً ملحوظاً على الصعيد المادي . وكان المستعمر يرى أنه لن يحصل على شيء ذي قيمة إذا قام تبادل بينه وبين الشعوب التي يهيمن عليها (١٠٠).

وقد ظهر بالتدريج أن الدراسات الإسلامية المتخصصة وحركة الإستشراق دراسات علمية شريفة ، لكن حوافزها لم تكن خلواً دائماً من الغرض . وأصبحت دراسة الاسلام عنصراً من عناصر المسألة الاستعمارية (١٠١) . وكان مفكر و العصور الوسطى الذين تحرروا من التعلق بأهداب الدين ومن نزعة التعقيم والتجهيل السائدة قد أخذوا ينمون في أنفسهم اعجاباً متكتماً بالحضارة العربية الاسلامية . وظلت الاهتمامات السياسية والعلمية في عصر النهضة والقرن التالي منصبة بشكل اساسي على أوروبا . فبالرغم من توكؤ المسيرة الفكرية الغربية على موروثات الاسلام ، ولا سيما في اسبانيا وصقلية ، فقد ظل الاعتراف بتأثير « الكافر » الثقافي مرفوضاً . وحمل القرن الثامن عشر حكماً كان إلى حد ما في مصلحة الاسلام ، فأشاد الفلاسفة العقلانيون بصورة خاصة بحكمة المسلمين وتسامحهم كي يكون هجومهم على الكنيسة وروح الاستبداد الذي كان شائعاً في تلك الحقبة أشد واعنف . ولم يكن نوع من استمرار كل ما يرد من الخارج غريباً على ما يبدو عن هذا التعاطف . وفي القرن التاسع عشر ، أتاحت الرومنطيقية السائدة تقبلاً أكثر استلطافاً وفهماً ساذجاً على الاغلب للاسلام في أوروبا (١٠٢) وأخيراً ،

-
- (١٠٠) لويس ماسينيون ، « احترام الشخصية الانسانية في الاسلام ، وأفضلية حق اللجوء على واجب الحرب العادلة » ، مجلة الصليب الأحمر الدولية ، العدد ٤٠٢ ، جنيف ، حزيران ١٩٥٢ ، من صفحة ٤٤٨ إلى صفحة ٤٦٨ ، ص ٤٦٠ .
- (١٠١) جان جاك فاردنبورغ ، « الاسلام في مرآة الغرب » ، باريس ، الطبعة الثالثة ١٩٦٩ ، ٣٨١ صفحة . وغويي « الاسلام ... » . وانظر كذلك إلى حد ما ، ماسيه ، « الاسلام .. » ، تصدير الطبعة الأولى ، ١٩٣٠ .
- (١٠٢) أحمد غلوش ، « دين الاسلام » ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٥٦ ، ٢٤٠ صفحة ، ص ٢٧ وما بعدها .

يجهد في أيامنا مؤلفون كثير في أن يعرضوا العقيدة الإسلامية بشكل علمي ، ومن غير أحكام مسبقة بصورة عامة . ومع ذلك فإن الجمهور الغربي الواسع ما يزال يسيء فهم الإسلام ، لا بسبب النقص في الاعلام ، بل بسبب كثرة المنشورات العلمية العسيرة المتناول على غير المطلعين من القراء . وما تزال الأفكار المسبقة القديمة باقية في الحقبة المعاصرة بصدد « النبي المزيف » أو « الكفار » الذين قادت أوروبا الحملات الصليبية ضدهم (١٠٣) . ومن جهة أخرى فإن عدم الفهم قد يكون « أعمق ، ويمكن تلخيصه على الوجه التالي : إن التفاهم أقل ما يكون بين الأهل . فالمسيحي يجد في الإسلام كثيراً من الأمور التي تذكره دينه ... بعض أقسام العقيدة والآراء القريبة جداً من آرائه ... وهي أمور يعرفها إلى درجة أنه يمر بها في هذه اللامبالاة الغافلة التي يظهرها المرء حيال الأمور التي يظن أنه يعرفها حق المعرفة ، والتي لا يعرفها بما يكفي لفهمها فهماً أفضل » (١٠٤) .

أما موقف المسلم من المسيحية فمتسامح إلى حد ما ، ثم يغدو متصلباً . فوجود إله واحد لا شريك له يستتبع وجود قانون عام وحصري . واقتد بعث الله إلى الناس على مراحل متعددة أنبياءه الذين نقلوا جزءاً من مشيئته ، تبعاً للحاجات العملية ولدرجة تطور الجنس البشري . وقد تلقى النبي محمد الشريعة المصدقة والتممة لجميع الرسالات السابقة . فينبغي حتماً رفض كل ما كان متنافياً في التنزيلات السابقة مع الإسلام رفضاً باتاً ، بوصفه ناجماً عن أخطاء أو عن سوء ائتمان . ومن هذا المنظور بدا البحث الأكاديمي الغربي أحياناً مجافياً ، بل مريباً ، حتى لقد قرن الاستشراق بالامبريالية (١٠٥)

(١٠٣) لقد أنعش هذه الأفكار المسبقة بالطبع التاريخ الحديث الذي شهد المواجهة بين أوروبا والعالم الإسلامي المناضل من أجل استقلاله .

(١٠٤) اندراي ، « محمد ... » ، ص ٩ .

(١٠٥) توفيق الرويني ، « أثر التشريع الإسلامي في الوحدة العربية » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٦٠ ، ص ٥٦ وما بعدها .

ويبدو أن حواراً أكثر اخاء قد قام منذ ماض قريب . فقد وفرت دراسة القيم الاخلاقية المشتركة قاعدة أصلح للنقاش ، بوصف هذه القيم معالم أو « محطات انتظار » بين الاسلام والغرب (١٠٦) . ولقد باشرنا بحثنا من خلال هذا المنظور ، ويعود للمؤرخ أن يعيد وضع الاحداث والأفكار في واقعها المحسوس . أما نحن فمرجو أن نبين مدى اسهام الاسلام في الماضي ، وامكان مشاركته في المستقبل ، في تطوير الخلق العالمي . ويتوقف طموحنا عند هذا الحد ، من غير أن نسعى إلى أي تدبير لاستبعاد حضارات أخرى ، أو نحاول الخروج عن اطار مؤلف في تاريخ القانون . إلا أننا لا نستطيع اخفاء العواطف التي قادت خطانا أحياناً . وبالفعل فإنه « إذا صحّ أن الناس منقسمون على هذا النحو ومتعارضون — شرقيين في مقابل غربيين — أفلا يكون من المرغوب فيه بالحاح التوحيد بين قلوبهم ؟ » (١٠٧) .

(١٠٦) ج . سل . ميليه ، « محطات انتظار بين المسيحية والاسلام » ، باريس ١٩٦١ ، ٣٢ صفحة . وانظر كذلك رسالة الرئيس أنور السادات في المؤتمر الاسلامي - المسيحي بقرطبة . « الاهرام » عدد ١٢/٩/١٩٧٤ .

(١٠٧) دانيال روبس في رسالة إلى « ميساج دوريان » ، العدد الثاني ، الاسكندرية ١٩٢٦ ، ٢٦٨ صفحة ، ص ٢٦٦ .

الفصل الثالث

بنو آدم

« ... من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض
فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا
الناس جميعاً ... » .

الانسان بوصفه انساناً

تحدّد الصورة التي يرسمها مجتمع منظّم عن الانسان بالنسبة إلى حقيقته الاساسية ووصفه ودوره في الجماعة عملية تقدير القيم في حضارة — الحضارات . فكل حكم يهدف إلى المقارنة بين الانظمة ، ثقافياً كان أو فلسفياً ، يرجع دائماً في التحليل الاخير إلى المفهوم السائد في زمرة من الزمر عن الآدمي . وحين يتصدى المرء لدراسة وضع الانسان ومستقبله ، تبرز أمامه ثلاثة مناحٍ استثنائية (١) . وبالفعل ، يمكنه من ناحية أن يتدبّر دراسة الكائن البشري في حقيقته الجوهرية البحت . وهذا دور الفيلسوف . وفي وسعه من جهة ثانية أن يركز انتباهه على المبادئ الإيديولوجية أو الروحية التي ينبغي أن يطابق الانسان بينها وبين سلوكه ، والتي تسهم في صوغ شخصيته . وهذه مهمة علماء الاخلاق والاجتماع . ومن الممكن أخيراً استنباط مفهوم للانسان على ضوء المؤسسات الاخلاقية والقانونية القائمة خلال تجربة تاريخية واجتماعية ، والمتقيّد بها لأنها تحمي الفرد والمجتمع عن طريق تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة . وهذه الدراسة من اختصاص الحقوقي كما هي من اختصاص المؤرخ . وينظر من خلال هذه الرؤية إلى

(١) علي عثمان ، « مفهوم الانسان في الاسلام من خلال كتابات الغزالي » ، القاهرة ١٩٦٠ ، ٢١٣ صفحة .

الانسان على المستوى الفردي أولاً ، ثم على المستوى الجماعي في وقت لاحق ، لأن المقصود منها تنظيم المجتمع ، لا إحكام العلاقات الفردية وتنسيقها .

وستحدد قيمة الانسان الداخلية عن طريق صلته بالمطاق ، وبالنسبة إلى مستقبله المباشر أو الأبدى ، تبعاً لنمط التفكير الاسلامي المركّز في الله والكتاب المنزل . فالرؤية الاسلامية تشمل الوضع البشري بكلّيته . ويتجأى التنزيل كياناً تاماً شاملاً . وهو غني بالتفاصيل غنى يتعرّض معه البحث الشديد التنوع والتلوين لإثارة البلبلة . وبالمقابل ، فإن عرضاً مبسطاً جداً عنه قد يعطي فكرة مشوهة عن مفاهيمه الجوهرية .

إن كل « ايدولوجية » تحدد منذ البداية ، بشكل ضمني أو صريح ، طبيعة الفرد والمكانة المسندة اليه في الجماعة ، تبعاً للهدف الاجتماعي المراد بلوغه . والله في دين أخروي كالاسلام هو المرجع الأول والوحيد ، لأنه مبدأ قدر البشر ومنتهاه في وقت معاً . ومعرفة التصور الذي استنبطه الفكر الاسلامي من ذلك ، أي « الصورة » التي تسمح بادراك جوهر الانسان ، بالاستنتاج أو المطابقة ، هامة إذن .

إن القرآن لم ينزل لشرح ماهية الآدمي ، وإنما لتعريف الله إلى الناس . وإذا كان يقدم شريعة شاملة تجمع بقوة بين الروحي والزمني ، فإنه يمثل نظام عمل يحدّد الفضائل الاخلاقية ، بيد أنه لا يمثل مجموعة من النماذج عن العناصر الخاصة بطبيعة الانسان الداخلية . والاسلام دين الايمان والتبصّر . وتنجم قوة الاقناع في تعاليمه عن أنه يعرض حقيقة المطلق ويظهر الوحدةانية المتناغمة للخلقة الناتجة عنه . وهكذا يصبح الله مطلقاً وكلي القدرة ، لأنه يمثل المشيئة الأولى والقوة . « إنه في ذروة التجريد ، وليس كمثله شيء » (٢) .

(٢) عثمان شاهين ، « الاصاله المبدعة في الفلسفة الاسلامية » ، باريس ١٩٧٢ ، ثلاثمائة صفحة وصفحة ، ص ١٥٨ .

ولا يعني هذا المفهوم للمفارقة الإلهية اللامتناهية الذي غالباً ما يتردد ،
والذي يكتنف الاحساس به الحياة الإسلامية ، عدم القابلية للاتصال أو
البلوغ . إن علماء الدين المسلمين متفقون بالتأكيد في هذا الصدد على أن الله
غير مشروط وإنه لا يدرك جوهره ، إلا أن ما لا يدرك بالعقل وحده يفهم
عن طريق التنزيل . وقد اتصل الله بالإنسان عن طريق اظهار القرآن
والرسالات السابقة ، أي أن الواجب الوجود قد ترك النسبي يدركه بفضل
تدخل إلهي خفي في مصير البشر . ولسوف يكون « مفهوم » الله ، وبالتالي
تصور الإنسان ، مختلفين اختلافاً جوهرياً في الإسلام عما هما لدى المسيحي
الذي في مكنته ، بوصفه « ابن الله » بالتعميد ، أن يحاول الاشتراك في
الحياة الإلهية ذاتها ، عن طريق الوجود بالحديد الذي ينميه في نفسه . أما
بالنسبة إلى المسلم فانه لا يجرؤ على مواجهة أي نوع من الاشتراك في الحياة
الإلهية ، نظراً لكونه واعياً مفارقة الله (٣) . وفي وسع المسيحي من خلال
سر التجسيد أن يرجو بلوغ السعادة الابدية بالاتحاد في المحبة والقدسية
الإلهية . بالتماثل مع الله نفسه . أما بالنسبة إلى المسلم فلا شيء من ذلك (٤) .
ومع هذا فان له هو أيضاً تجربة مع الخالق ، لكنها من طبيعة وقعين مختلفين :
تلاوة القرآن والتفكير فيه . وقد يكون اصطلاح « الصفات » الإلهية هاماً ،
إذا نحن أثبتنا كيف حاول المؤمنون ادراك « مفهوم » معين لله . ومع ذلك
اهتم علم التفسير الإسلامي على الدوام بتجنب الالتحاق على مزيد من التفكير ،
خوفاً من افساد مفهوم وحدانية الله ومفارقته ، والافضاء إلى شكل ممكن

(٣) ماسون ، « القرآن » ص ٣٩ . من جهة أخرى نرى أن نعت « الاب » الخاص بالله قد
استبعد من الإسلام بسبب مدلوله في المسيحية ؛ عامر علي ، « روح ... » ، ص ١٤٢ .
ولقد اختار الإسلام على الأقل لتصوير لطف الله المتناهي بعباده أن يقارنه بحنان الأم وهو
أكثر سخاء وأقل نفعية . وبالفعل قال محمد : « إن الله أرفأ بعباده من الأم بوليدها » .
(٤) ربما باستثناء الصوفيين الذين لن نتعرض للكلام عليهم .

من التشبيه (*) أو الاشراك . ولا يعتقد المسلمون أن في مقدورهم معرفة الله بشكل كامل . فقد أوصاهم نبيهم بألا يفكروا في ذات الله ، وإنما بأن يتأملوا في صفاته البالغ عددها تسعاً وتسعين وتعرف بـ « أسماء الله الحسنى » . وتنسب هذه الاسماء إلى الله جميع الصفات بدرجة لانهائية ولا يمكن بلوغها ، مما ينتج عنه أن لا مثيل لله ، لا في ذاته ولا في كماله .

ومع ذلك فإن مفارقة الله لا تستبعد ، في المفهوم الاسلامي ، رحمته بالناس وعنايته بهم . ولطف الله بعباده يجعله « قريباً » منهم . ويشير القرآن إلى ذلك اشارات كثيرة ، ويعلم أنه « يسأله من في السماوات والأرض ، كل يوم هو في شأن » (٥) .

« ورب الاسلام الواحد في جوهره وصفاته وأفعاله رب قدير ، رب العالمين ومالك يوم الدين . وسيدخل في رحمته من لم يرفعوا في وجه رسوله أصوات الهزء والاحتقار ، بل عرفوا كيف يرتفعون بمشاعرهم من غرور الجاه المبني على متاع الدنيا إلى الخضوع للخالق . ويتجلى الوحي الإلهي في أوائل السور القرآنية في تصوير الحياة الآخرة . فويل لمن لم ينتهوا ولا أطاعوا الله . إن في انتظارهم لعقاباً رهيباً أليماً . وويل للذين استهزأوا وكفروا بما جاءتهم به رسلهم ، فالله يهلكهم ، وهو السميع العليم ، فاطر السماء والأرض ، وواهب الحياة والموت . إنه رب العرش ، حكمته كاملة ، ومشيبته لا تحد ، وقدرته لا تقاوم ، وهي صفات تكشف عنها أعماله نفسها . وبينما يحتاج إليه كل شيء ، فانه غني عن كل ما ليس ذاته . وليس كمثله من المخلوقات شيء ، والصلة الوحيدة بينه وبينها هي أنه خالقها ، فهي مملكه وإليه مآبها . إلا أن هذا الاله القدير عادل . إنه يعلم حتى مثقال الذرة من الخير يعمله المؤمن ، ولا يرضى بأن يضيع عليه أجره ، ولا يمكن أن يسيء

(*) بالمفهوم الاسلامي للكلمة ، أي خلع صفات الانسان على الله . (المترجم) .

(٥) الرحمن / ٢٩ .

إلى انسان ، حتى وإن كانت الاساءة بحجم خيط من ليف » (٦) .

ومع ذلك فإن رحمة الله التي لا حدود لها لا يمكن أن تدرك إلا إذا قرنت إلى قدرته الكلية (٧). وهذا يمثل مفهوماً أساسياً وخاصاً جداً بالاسلام. وهكذا يظهر أول ملمح من ملامح صورة الانسان حسب المفهوم الاسلامي : إن الطبيعة الانسانية لا تكتسب أية قيمة جوهرية إلا من رحمة الله الواسعة ، لأنه « خلق الانسان ضعيفاً » (٨) .

والسؤال الذي يطرح هو : هل يتمتع الانسان بحرية التصرف ازاء قدرة الله الكلية ؟ إن مشكلة القضاء والقدر الملازمة لمنطق الاديان الموحدة ليست وقفاً على الاسلام . ولن يكون الإحصاء بالنصوص القرآنية التي تشدد على مسؤولية الانسان الكاملة وحرية ، أو التي تؤكد ، على العكس من ذلك ، حتمية قدر الانسان في الحياة الدنيا والآخرة ، أي معنى خاص . كما أن حكماً مبنياً على ملاحظة سطحية لحياة المسلمين المعاصرين اليومية قد يؤدي إلى استنتاجات مغلوطة .

ومفهوم القضاء والقدر الذي قد يبدو للوهلة الأولى غير معقول ، يؤلف في المنظور الديني أساس التقوى الجوهري ، وعليه ، فانه ربما ترسخ في الاسلام بشيء خاص من الحدة (٩) وعلى الرغم من وصية شفوية للنبي واردة في كتب السنة ، فقد نوقشت فكرة القضاء والقدر بشكل واسع خلال العصور الأولى للامبراطورية الاسلامية . ولم تكن الاعتبارات ذات

(٦) لورا فاليري ، « ثناء على دين الاسلام » ، نقله عن الايطالية إلى الفرنسية ماكسيم فورمون ، ٣٦ صفحة مطبوعة بالآلة الكاتبة ، ص ١٤ .

(٧) « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكي من يشاء » (النور / ٢١) .

(٨) النساء / ٢٨ .

(٩) اندراي ، « محمد ... » ، ص ٦٧ .

المقاصد السياسية لتغيب دائماً عن تلك المناقشات . ولا يستبعد أن يكون بعض الخلفاء قد حاولوا اقضاء الفلاسفة العقلانيين ، بله ازالتهن من الوجود ، وهدفهم الوحيد من ذلك ترسيخ نفوذهم الاستبدادي . ولربما كانت نجحت آخر انتفاضة من انتفاضات المذهب العقلاني على يد الامام الغزالي ، لولا الاجتياح المغولي . فقد فرض المغوليون بحد السيف استبداداً غالباً ما كان وحشياً ، مسوغيين طغيانهم بأنه لا تبديل لسنة الله (١٠) . ويستدعي بسط مختلف الحجج الدينية المستخدمة لمصلحة مفهوم من المفاهيم أو ضده دراسة « علوم الدين » برمتها ، وبالتالي الحياة الفكرية الاسلامية بأسرها (١١) . وفي وسع بعض الظروف التاريخية أن توضح إلى حد ما السبب في أن المجتمع الاسلامي يبدو أحياناً مسحوقاً تحت وطأة القدرة الإلهية الكلية ، والطريقة التي ترسخت بها فكرة « القدرة الاسلامية » في الوجدان الغربي الذي يخيّل أنه نسي منجزات الاسلام الثقافية والمادية الضخمة التي يتحدث عنها التاريخ .

وعلى المسلم في نظر أصحاب صحة العقيدة الاسلامية الحاليين أن يؤمن ويثبت بأن الله قرر كل الامور . فلا يمكن أن يحدث على هذه الأرض أمر لم يكن مكتوباً في اللوح المحفوظ . فالله يأمر الناس بالايمان والطاعة والأعمال الحسنة . وهو الذي قرر كذلك الشر والمعصية والجحود ، إلا أن قراره في هذه الامور ليس صادراً عن رغبته فيها ولا عن ارشاده إلى النجاة والخلاص منها ، وإنما على سبيل البلاء والامتحان . ومن يزعم أن الله لا يستنكر الشر والجحود كافر لا محالة (١٢) . والواقع أن الزعم بأن الله

(١٠) علي عامر ، « روح ... » ، ص ٤١٢ - ٤٥٤ .

(١١) فرانز روزنتال ، « مفهوم الحرية لدى المسلم » ، لايدن ١٩٦٠ ، ١٣٣ صفحة ، المقدمة ص ٧ .

(١٢) غلوش ، « دين الاسلام » ، ص ٢٣٨ وما بعدها ، وفرح « الاسلام ... » ص ١٢٠ وما بعدها .

— الله الذي لا محتاط لشيء أبداً بل يرى كل شيء بنظرة واحدة من منظور الأبدية — لا يعرف كل شيء « مسبقاً » ولا يعلم تسلسل أحداث الوجود بخدافيرها ، يؤول إلى إنكار علمه الكلي ، وبالتالي إلى رفض ألوهته . وبالمقابل ، فإن النظرة إلى يوم الحساب الذي لا يفتأ القرآن يذكره ، تستتبع حتماً فكرة مسؤولية الانسان الذي ينبغي أن يكون قادراً على الاختيار بين الخير والشر ، كما تنص آيات قرآنية كثيرة . فهو حر مخير إذن . وإنكار هذه الحرية معناه ضمناً أن يكون الله ظالماً ، وانه يعاقب أو يكافئ الانسان على أساس الاعمال التي لم يكن بالخيار في اتيانها ، والتي لا يمكن أن يكون بالتالي مسؤولاً عنها . والامر بخلاف ذلك ، لأن العدل إحدى صفات الله الأساسية . ولو أراد الله فرض رغبته فيما يتعلق بسلوك الانسان ، لما ترك شخصاً يضل (١٣) . وإذا كانت وحدانية الله تستتبع وجود نظام طبيعي أسمى ، فإن فكرة القضاء والقدر لا بد أن تفرض نفسها على العقل . والله يهدي الانسان السبيل معتمداً على حسه وعقله ، فيجعله مسؤولاً عن مصيره . وتتمثل حرية الانسان في اختياره الفطن أن يحترم الشريعة المنزلة ، وان يقرّ بالاحكام الإلهية . فليست القضية قضية جبرية ميكانيكية . بل قضية اختيار واع . وتستتبع المسؤولية الشخصية المنصوص عليها يوم القيامة (١٤) أن الانسان قد وهب ملكة التمييز عند الاختيار ، كما وهب الحرية . وفي هذا عزته ورفعته . وهكذا فإن فكرة القضاء والقدر المنتقدة بشدة في الاسلام لا تتعارض وفكرة حرية الانسان (١٥) .

« الله وحده هو الحرية المطلقة ، ولكن حرية الانسان بالرغم من نسبيتها ... ليست شيئاً آخر غير الحرية ، كما أن بصيص النور لا يعدو أن

(١٣) « وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون » (الاعراف / ١٦٨) .

(١٤) « يا أيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم ، إنما تجزون ما كنتم تعملون » (التحريم / ٧) .

(١٥) امهنة رضا ، « حرية الاختيار في الاسلام » ، الاسكندرية ١٩٦٩ ، ٢١٨ صفحة .

يكون نوراً» (١٦) . ولما كان الانسان لا يعلم شيئاً عن الحياة الأخرى المدخرة له ، فان أعماله تعتمد على قرار من ارادته وفطنته . فهو على هذا حر في اختياره ومسؤول عنه . « ومثل هذا الاختيار يتعارض بعنف مع الجبرية الميكانيكية القائمة في العالم المادي » (١٧) . إن جهل الفرد بمصيره وقدره ينبغي أن يشحذ ارادته . فما كان ليبذل أي جهد للتقدم ، لو كان يعلم سافماً أنه مكتوب له السلامة أو الهلاك . ولا يمكن أن يعني الاعتقاد بالقضاء والقدر خضوعاً أو تنازلاً ، وإنما يمثل ، على العكس من ذلك ، تأكيداً للانسان المحرر من الجزع حين يكون قد « رضي نهائياً بالنظام الابدئي ، ورضي وقبل بتبعيته الكاملة (١٨) » ، وحين يفهم الاعتقاد بالقضاء والقدر من هذه الزواية لا يعود « قدرية » تشل كل جهد نابع من الارادة . « انه يزود الانسان بقوة جديدة ، بتوتر جديد في ارادته ، ويجعل مصاعب هذا العالم تبدو تافهة أمام ناظره ، ويزوده بالشجاعة على رجاء المستحيل وركوب مراكبه » (١٩) .

ويمزج الاسلام بين اثبات مشيئة الله المهيمنة على الكون ، والاعتراف بالمسؤولية الانسانية المبنية على العقل والحرية . وفي الامكان أن تترك خلاصة هذا إلى الحكمة الشعبية القائلة : « لقد جمع بين معنيي القدر والمبادرة . فهما - كما يقال - جيبا خرج يتدليان على جانبي دابة . فاذا كان في أحد الحبيين أكثر مما في الآخر انزلق الخرج ووقع الحمل أرضاً . وإذا بقي على ظهر الدابة ولم يقع اشتد بالدابة التعب وأصبحت الرحلة شاقة . أما إذا كان

(١٦) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١٤ .

(١٧) غلوش ، « دين الاسلام » ، ص ٢٤٣ .

(١٨) اميل درمنغهايم ، « شهادة الاسلام » ، في « الاسلام والغرب » ، باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ٣٧٢ - ٣٨٧ ، وص ٣٨١ .

(١٩) اندراي ، « محمد ... » ، ص ٦٢ .

الوزنان في الجيبين متعادلين ، فان الرحلة تَم برخاء ، ويكمل النجاح ،
وتُدرك الغاية » (٢٠) .

وإذا كان الانسان حراً ومسؤولاً ، فانه ليس العوبة في يد إله قدير
مستبد . فحرية في اختيار أعماله والمسؤولية التي تستتبعها تكسبانه شرفه
الأرفع وتبنيان حياته المعنوية . وهكذا تنشأ عظمة الانسان من أنه اختار
الطاعة بملء حرية . ولما كان الانسان يتصل بربه مباشرة دون وسيط ولا
شفيع ، وبلا كنيسة ولا توسل بالقدسين ، فان مسؤوليته فردية شخصية
بشكل دقيق (٢١) . والاسلام بوصفه دين توحيد يضيف على الانسان بُعداً
كونياً مضاعفاً ، إذ يشركه في النظام الخُلقي الإلهي من جهة ، ويَعِدّه من
جهة ثانية بالخلود . ولم يطرق موضوع في القرآن فوق ما طرق موضوع
الانسان (٢٢) . ووجود روح غير مادية ولا خاضعة للموت ومنذورة للسعادة
أمر جوهرى بكل ما في الكلمة من معنى . فالحق أن الروح بمثابة جوهر
الانسان من خلال النظرة إلى مصيرها في الحياة الآخرة . ويجب النظر اليها
على أنها حقيقة ثابتة لا يدرك كنهها ولا يمكن تفسيرها (٢٣) .

ولم تهتم علوم الدين الاسلامية كثيراً بالمجردات النظرية ، مفضّلة مناقشة
طبيعة الانسان النفسانية ، مستخدمة لغة الكتاب المنزل . فقد خاق الانسان

(٢٠) رينيه خوام ، « أقوال العرب عن الحياة في المجتمع » ، باريس ١٩٦٤ ، ٢٩٠ صفحة ،
ص ١٠١ .

(٢١) « ألا تزر وازرة وزر أخرى . وأن ليس للانسان إلا ما سعى » (النجم / ٣٨ - ٣٩) .

(٢٢) ابراهيم مذكور ، « مفهوم الانسان في الفكر الاسلامي » في « فكرة الانسان » تأليف
س . ردهاكريشان وب . ت . راجو . دراسة مقارنة في الفلسفة ، لندن ، الطبعة الثانية
١٩٦٦ ، ٥٤٦ صفحة ، ص ٤٥٢ - ٤٧٥ .

(٢٣) « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »
(الإسراء / ٨٥) .

« ضعيفاً » (٢٤) و « في أحسن تقويم » (٢٥) في آن معاً ليتخذ مكانه ويؤدي رسالته في النظام الكوني . وهناك اشارات واستنتاجات من قصة خلق آدم أبي البشر ، تسمح بفهم طبيعته فهماً أفضل . لقد خلق الله الانسان من طين وسواه ونفخ فيه من روحه (٢٦) . ومن خلال هذه الصورة التمثيلية يمكن وعي فكرة استقلال الشخصية الانسانية المقسمة بين طبيعتها الروحانية المتسامية الصافية إلى الكمال ، وطبيعتها المادية المتناهية في الضعف ، المستسلمة للاغراء . ولقد « كرم الله بني آدم » (٢٧) . وأعطاهم علماً فوق علم الملائكة (٢٨) ، لكنه خلقهم من طين ، مما يشكل واقعاً لهم من عظمة كاذبة أو كبرياء متطرفة (٢٩) .

وخطيئة المعصية التي ارتكبها آدم واردة في القرآن (٣٠) . إلا أن وصفها وتفسير وقائعها يختلفان اختلافاً شديداً (٣١) (عنها في الديانتين اليهودية والمسيحية) (*) . فقد عوقب آدم وحواء لمعصيتهما أمراً صارماً ، لا لأنهما حاولا أن يتذوقا من ثمار شجرة المعرفة . فالله لا يقف على الإطلاق في وجه رغبة الانسان في التعلم ، بل يشجع على العكس هذه الرغبة . ولقد طردا من الجنة ودخلا عالماً متصفاً بالعداوة ، وغفر الله لهما ووعدهما بشريعة

(٢٤) النساء / ٢٨ .

(٢٥) التين / ٤ .

(٢٦) ص / ٧١ - ٧٢ .

(٢٧) الاسراء / ٧٠ .

(٢٨) البقرة / ٣١ - ٣٢ - ٣٣ .

(٢٩) مذكور ، « مفهوم الانسان ... » ، ص ٤٥٤ .

(٣٠) البقرة / ٣٥ و ٣٦ .

(٣١) علي مهاجر ، « دروس من قصص القرآن » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ ،

٢٢٢ صفحة ، ص ١ - ٣٠ .

(*) زيادة يقتضيها السياق العربي . (المترجم) .

تنقذها إذا هما اتبعاهما (٣٢). وعلى هذا يرفض الاسلام بشدة فكرة « سقوط الانسان » ، فكرة الخطيئة الاصلية التي ورثت عواقبها البشرية جمعاء . ويستتبع هذا الخلاف تضاداً أساسياً مع اليهودية ، ومع المسيحية بخاصة ، فيما يتعلق بمفهوم الانسان وقواعد حياته الخلقية . فالاسلام ينظر إلى الانسان « لا على أنه ضعيف محتاج إلى معجزة تنقذه ، بل على أنه مخلوق ... مزود بعقل قادر على استيعاب « الواجب الوجود » ، وبإرادة قادرة على جعله يختار أفعاله » (٣٣) .

وهكذا فان الانسان مسؤول عن مصيره الشامل ، على صعيد شخصي بحت ، تبعاً لموقفه من الشريعة الإلهية . ويتضح بالتالي – وهذا معقول في النطاق المنطقي لبناء النهج الاسلامي – إن بالامكان مواجهة مفهوم الطبيعة البشرية على الصعيد التشريعي ، أكثر من مواجهته على الصعيد الفلسفي . ويكتفي الاسلام المتوارث بما جاء في القرآن حول معرفة الطبيعة البشرية ، وتتخذ أسس التفكير السياسي والاجتماعي طابعاً محسوساً ، دون الرجوع بالضرورة إلى جوهر الانسان الباطني .

ويبدو الانسان في الاسلام ، كما في الديانات التوحيدية الثلاث ، وكأنه مخلوق الله المميز الذي جعله خليفة على الأرض (٣٤) ، ووهبه قوة وقدرات خاصة . وهو في وضعه الأصلي والأسمى ، بحسب القرآن (٣٥) ، من الآيات على قدرة الله ورحمته . وقد بين النبي أن الله كان « كنزاً » خبيثاً

(٣٢) « فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة / ٣٨) .
(٣٣) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١٣ ، ولقد حذفنا من الشاهد قوله « على شاكلة الله » الذي يחדش المسلمين . فهذا الوصف لا يمكن استخدامه في نظرهم في إطار النص القرآني ، لأنه لا شيء في الخليقة يمكن أن يشبه الخالق . « ولم يكن له كفواً أحد » (الاخلاص / ٤) .
(٣٤) البقرة / ٣٠ .
(٣٥) فصلت / ٥٣ .

فأراد أن يكتشف . ولذا خلق الانسان فأدركه الانسان . ولطالما بسط المتصوفة المسلمون هذه الفكرة التي لم يحدث أن عارضها المتمسكون بصحة العقيدة واسنقاهم الرأي . وعليه ، فإن الانسان الكامل هو « العالم الاصغر الذي يعكس كمال العالم الاكبر ، ويستحق بذلك أن يكون خليفة الله على الأرض » (٣٦) . ووجود الانسان بوصفه آية ودليلاً على وجود الله ، يضيف عليه مرتبته السامية ككائن . وهنا يقع المرء على المنهج الخاص بالعقيدة الاسلامية التي لا يستطيع الانسان بموجبها ، خلافاً للمفهوم المسيحي ، أن يصبو للاتحاد بواجب الوجود عن طريق المحبة والتضحية ، بل يبقى علامة بعيدة ، أو رمزاً مرثياً لما لا يدرك . وهكذا تختصر الشخصية البشرية إلى « شهادة فردية للمؤمن » « توحيد » الشخصية عن طريق الاستبطان بالعبادة مع صورة رب ابراهيم الواحد الذي يعترف به ذلك المؤمن ويعبده باقامة الشعائر » (٣٧) ، ومن خلال جميع أعماله اليومية .

والتزيل القرآني مقدّر لاصلاح البشر على أساس الانسان الافضل . فليس من شأن المعرفة التي يقدمها عن الله القدير ، والشرعية التي يفرضها ، والوعيد بالعقاب الذي ينص عليه ، إلا أن تزيد من رفعة المؤمن . وخوف الله يختلف في الواقع اختلافاً شديداً عن الجزع والغم . إنه يوضح ويملو نبل المسؤولية الملقاة على عاتق الانسان . وحتى فضاة الجحيم ينبغي أن ترتبط في نظام الافكار هذا بعظمة الانسان المسؤول المزود بالبصيرة . فالاسلام يحاول إذن أن يمزج المفهومين اللذين كوّننا مادة نقاش محتدم بين الفلاسفة ، أي معنى شرف الانسان الاسمي وطبيعته الضعيفة ضعفاً جوهرياً . ويكتسب الانسان شرفه بقبوله مختاراً أن يخضع لأحكام الشريعة المنزلة . والشر هو أساساً معصية للشريعة . ويفقد الانسان توازنه لأنه لا يريد أن يكون كما

(٣٦) مذكور ، « مفهوم الانسان ... » ، ص ٤٧٥ .

(٣٧) ماسينيون ، « احترام الشخصية ... » ، ص ٤٥٣ .

صنعه الله ، أي لأنه يرفض شرفه الاسمي . ويمثل الذنب عدم تقدير من المرء لذاته ، أي عدم احترام منه لقيمة الشخصية الانسانية . ويتمتع الانسان بشرف رفيع ، لأن الله خلقه ليكون غاية بذاته ، حين حدد له مصيراً أبدياً وتوعده بيوم الحساب . وعلى هذا فان المفهوم الاسلامي يلتقي ومفهوم الديانات الاخرى . إلا أن التعبير عن المفهوم يختلف ، لأن للانسان المسلم منزلة خاصة في نطاق علاقاته بالله . ويكفي لهذا أن يشار إلى أن كرامة الانسان واحترام الآخرين محددان تحديداً دقيقاً ومشجعاً عليهما بقوة في تعاليم الاسلام . ويتجلى في ذلك الامر المدهش الصادر عن الله إلى الملائكة بالسجود لآدم (٣٨) الذي شرفه الله بتعليمه أسماء الأشياء ، فمجد بذلك العلم وأضفى على الانسان العزة والرفعة بفضل العقل . وإذا أبى الملك إبليس (٣٩) أن ينصاع للامر فقد طرد من الجنة ، وأصبح الشيطان (٤٠) الذي يتجسد فيه الشر . ولقد أخرج إبليس من رحمة الله بسبب عصيانه ورفضه الاعتراف بشرف الانسان الاسمي ، وغدا خارجاً على إرادة الله وعدواً للبشر . وبعد فان هذه الصورة الرمزية بليغة لأنه يفهم منها ظاهراً أن عدم احترام الانسان هو الشر بالذات (٤١) .

ومفهوم الانسان في الاسلام « مثالي ومرتكز إلى رسالة وذو هدف محدّد » (٤٢) . ومن هذا المنظور يغدو أفضل فهم القول الكريم : « من

(٣٨) البقرة / ٣٤ ، والاعراف / ١١ .

(٣٩) يظن بعضهم أن إبليس لم يكن ملكاً بل كان جنياً .

(٤٠) من الجذر السامي الذي يعني « المعارض » .

(٤١) ثبت هذا التفسير بكل تحفظ ، لأنه خاص بنا ، ولم نجد له تأكيداً في المصادر الاسلامية التي رجعنا اليها .

(٤٢) مذكور ، « مفهوم الانسان ... » ، ص ٧٥ .

قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحيائها فكأنما أحيى الناس جميعاً» (٤٣) الذي يزداد ابلاغية نظراً للاحاح القرآن بلا انقطاع على الطابع الفردي للمسؤولية الانسانية ، واتخاذ التشريع الاسلامي من شخصنة القانون معياراً أساسياً .

« حقوق الانسان »

تحدد حقوق (٤٤) شخص من الأشخاص في جماعة من الجماعات وتضمن عن طريق واجبات سائر الاعضاء فردياً وجماعياً . ويمكن تقديم تعريف الحقوق والواجبات في المفهوم الغربي التقليدي بواسطة معايير الزامية أو ذاتية ، تقليدية أو ظرفية ، تختلف باختلاف تطور المجتمع والظروف الخارجية . فموجب احترام حقوق الفرد في نطاق ما يعتبر خيراً مشتركاً يستمد قوته الالزامية على الاخص من أسباب اجتماعية قد يُمخِط بينها وبين الخُلُق ، لأن الخلق ممهور بتقاليد ثقافية وتطلعات نفسانية وتحققات ايدىواوجية . ويتحقق ضمان الحقوق الفردية كذلك عن طريق رد الفعل الآلي – العنيف في بعض الأحيان – الصادر عن المجتمع أو عن بعض الأشخاص حيال اختلال التوازن بين امتيازات الانسان والداعي الجماعي الالزامي (٤٥) .

والحقوق والواجبات والمحظورات والاكراهات ، في الاسلام ، جميعها من أصل ديني . وينبغي للوهلة الأولى أن تكون العلاقات المتبادلة محدّدة

(٤٣) المائدة / ٣٢ .

(٤٤) نستخدم عبارة « حقوق الانسان » حسب منطوقها الدولي الحديث .

(٤٥) قد يتخذ رد الفعل شكل الثأر في المجتمعات البدائية ، وشكل الملاحقة القضائية ، بل شكل المقاومة « الارهابية » أو القمع السياسي ، في المجتمع الحديث .

بصورة واضحة . إذ يفترض في الشريعة المنزلة تقرير الاحكام لكل
المناسبات . ومع ذلك ينظر النظام الاسلامي إلى الانسان ، على الصعيدين
الفردى والجماعى ، من خلال مفهومين غير متباينين وإن كانا غير متشابهين .
وليست الموازنة بين حق الفرد وبين ضرورة وجود الخير المشترك مفقودة ،
لكنها ماثلة من خلال رؤية اسلامية بحت ، وينبغي أن تتوازن عن طريق
تطبيق الشريعة المنزلة تطبيقاً صحيحاً .

والمبادئ القرآنية الخاصة بالعدل والامانة والتضامن تخلق واجبات لكل
عضو من أعضاء الجماعة الاسلامية بوصفه فرداً . وينتج عنها جو من المجاملة
والتعاطف المتبادلين ، وطريقة ذات مرتكز ومغزى دينيين في ممارسة
الكياسات . كما أن نظام « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » يضيف على
المجتمع الاسلامي طابع النسق المألوف والعادات شبه الأبوية . بيد أن أساس
الاسلام التاريخي وجوهره الفلسفي يظنان استقلالية الشخص ، أي - بطريق
الإسقاط - تؤكد « حقوق الانسان » داخل الجماعة . وككل « نظام سياسي » ،
يضع الاسلام بالتأكيد مصلحة الجماعة « قبل مصلحة الفرد الضرورية جداً
شرط ألا تنزع عنه انسانيته والا تقود إلى فقدانه حريته وكرامته » (٤٦).

ولا يتجلى نجاح الضغط الشخصاني في الاسلام أو يتأكد إلا في نطاق
الدين (٤٧). وكما كان بروز الانسان يمثل جوهر الاسلام بالذات في البدء ،
فانه يفسر في موازاة ذلك نجاح هذا الدين في الجزيرة العربية إبان القرن
السابع - (الميلادى) - بفضل التغييرات الهامة التي ادخلها على مفهوم
الانسان والمجتمع . فقد أسهمت رسالة محمد من الزاوية التاريخية في بناء
الجزيرة العربية السريع ولا سيما من الناحيتين الروحية والاجتماعية ، ووعي
الانسان حينئذٍ شخصيته وكيانه وواجبه . ولقد كان الاسلام في أساسه

(٤٦) مذكور ، « مفهوم الانسان ... » ، ص ٤٦٠ .

(٤٧) أنور حاتم ، « الاسلام وحقوق الانسان » ، جنيف ١٩٧٤ ، ٣٢ صفحة .

وجوهره يمثل ترسيخ كيان الانسان وتحريره وتفتّحه . وكنتيجه ملازمة لهذا الامر ، لا بالتعارض معه ، تضاعف التفاضل بين الفرد والشخص على صعيد التنظيم الاجتماعي ، بانشاء مجتمع أحكم الارشاد الديني توحيده . فلم يعد الانسان يرى امتداده في جماعة تقليدية ، العشيرة أو القبيلة ، بل أخذ يرستخ شخصيته الفردية والجماعية معاً بالرجوع إلى الله الذي هو المقياس الجوهرى المفارق المطلق . وقد حدّد هذا المقياس بدوره مفهوم الانسان . والواقع أن « التوازن القائم بين المفارقة والملازمة هو الذي يتيح التوازن بين الانسان والمجتمع ، والترستخ الماورائي هو الذي يفسح المجال للحرية في المدينة البشرية . فاقول ... » الله اكبر « معناه أن المرء قد أوصد الباب في وجه كل عبودية . ومعناه أنه أعلن نفسه وحقق ذاته حراً بشكل أساسي » (٤٨) .

وكالما ازداد الله مفارقة ووجوب وجود ازداد المرء حرية حيال الآخرين جميعاً . والحرية في العبودية لله تحدّد قيمة الشخص ، فلا تعود « حقوق الانسان » أو « كرامته » سوى مشتقات غير مباشرة من تلك الحرية . وأسمى صفات الانسان هي الحرية في المساواة . وقدرة الله الكلية تقود إلى تحرير الانسان حيال الانسان ، كما تؤكد عبادته دون سواه عبادة مباشرة ومن غير واسطة عظمة المؤمن وتضمن له الرفعة . فهو يدرك في الواقع أن لا خوف عليه من أن يكون عبداً لغير الله ، وأنه لا يمكن أن يصيبه إلا ما كتب الله له . ومن شأن الوعي الناشط للمطلق أن ينزل النسبي منزله الصحيحة . وشعور المسلم الراسخ بالمساواة يملي عليه واجباته نحو الناس والمجتمع ، ويرشده بالمقابل إلى حقوقه . وهنا يبرز مفهوم مغاير في أساسه للمفهوم السائد في الحضارة الغربية . فالانسان في نظر الاسلام لم تدنّسه الخطيئة الاصلية فيعاد اعتباره بعملية تجسيد إلهي . والقرآن لا يقترح ، وإنما يأمر . وبهذا لا تكون

(٤٨) درمنهايم ، « شهادة ... » ، ص ٣٨١ .

قيمة الانسان ناجمة عن مفهوم ماورائي مبهم ، بل عن قبوله الطوعي بأن يكون عبداً لله . وبقدر ما يكون خضوعه لاحكام الشريعة المنزلة أكبر ، يزداد احترامه ، ويتبوأ مكانه في عالم متناغم متناسق (٤٩). وشرفه الأوحد أنه المخلوق الاسمى على وجه البسيطة القادر بعقله أن يختار الامثال لمشئة الله.

وإذ يشير القرآن إلى تمتع الانسان بالقدرة على التمييز بين الخير والشر ، ويتوعدّه بيوم الحساب ، فانه يقدم صورة عن الطبيعة البشرية ومفهوماً خاصاً بها . ومن الصعوبة بمكان أن يعبر المرء عن أصالة الاسلام المختلفة بالتأكيد عن النظرة الغربية التقليدية . فالانسان يحترم في الدرجة الأولى بوصفه مؤمناً . غير أن الاسلام لا يستبعد أحداً ، لأن القرآن منزل للناس كافة ، وهم جميعاً متحدّرون من أول زوجين بشريين (٥٠) . وعلى هذا ينبغي أن يتم أي حكم تقويمي على مستويين متباينين . فعلى الصعيد « الديني » تتماثل قيمة الانسان وسائر مخلوقات الله . وتسمو في المقابل قيمة المؤمن بعض الشيء على المستوى « القانوني » بفعل اختياره اتباع أحكام التنزيل .

وبعد ، هل في وسع الانسان أو المؤمن بوصفه مكرّماً أن يطالب لنفسه بـ « حقوق » ؟ لا ، بالطبع ، في المجرّد . فليس للانسان - عبدالله - المتوكىء على مفارقة الله المطلقة أية قيمة بنفسه (٥١) ، لكنه أكثر من هذا في الوقت ذاته ، لأنه وجد بفضل تدخل الله الرحمن الرحيم الذي وهب الناس شرعة من طرف واحد . ويوفّر هذا النوع من العرف بعض الاستقرار ويحدد لكل شخص وضعه القانوني . وقد تُنّيت الشرعة واكملت بالتنزيل

(٤٩) قال محمد للناس في حجة الوداع « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

(٥٠) وردت عبارة « بني آدم » الشائعة في الحديث الشعبي سبع مرات في القرآن ، ماسون ، « القرآن » ، ص ٥٩٨ .

(٥١) في وسع المؤمن مع ذلك أن يرجو تلقي عون الله : « ... حقاً علينا ننج المؤمنين » . (يونس / ١٠٣) .

الذي يحدّد الحقّ والشريعة الواجب اتباعها ، على الصعيدين الفردي والجماعي . وتكون « حقوق » المؤمن محصّاة الواجبات التي يلزم بها الدين الآخريّن . والقيمة الأولى الناجمة عن المفهوم الذي يكوّنه المؤمن عن الله ، والعلاقات التي ينبغي أن تقوم بينه وبينه ، تشعره بالمساواة المطلقة حيال الناس . مساواة قد تبدو سلبية لأنها لازمة أو نتيجة للخواء البشري أمام الله . ولا دخل لفكرة الانسان وحرّيته وكرامته ، بوصفها قيماً ، إلا في مرحلة ثانوية ، ولكن تبعاً للمفارقة الإلهية على كل حال . وعلى الصعيد الاجتماعي العملي ، تحدّد هذه المساواة الجوهرية التي يمنحها الاسلام لجميع المسلمين نوعاً من « التعايش المجتمعي » المبني على العدل . وحين ينعكس الشعور بالمساواة على المستوى الجماعي ، ويرتد على أفراد المجتمع بشكل متبادل ، يفضي على صعيد المبادئ الخاقية إلى شعور نهائي بالكرامة الانسانية .

واحترام شخصية الآخريّن مأمور به بصورة واضحة ، ويبلغ حد منع الهزاء والتهمك (٥٢) . ومفهوم مسؤولية الانسان المبرز بشدة يتضمن في الوقت نفسه واجبه في الاقرار بكرامته الخاصة ، والمحافظة عليها ، وتأكيدها . ويعي المسلم من خلال هذه الرؤية المزدوجة ، الشخصية والمتبادلة بين الأفراد ، كرامة الانسان ، وكأن شعوره نتيجة معلولات ثانوية أو متفرعة .

ويحدّد مبدأ المساواة مفهوم الانسان ، ويمثل بالتالي حجر الزاوية الذي يرتكز عليه بناء النظام الاجتماعي . وهذا الشعور خاص بالاسلام ، إذ لم يسبق أبداً لدين أو لايدولوجية أن أكّده من قبله بهذه القوة . ولا يبدو من النوافل معالجة هذا المفهوم بشكل سريع ، مع احتساب مختلف المظاهر التي حفظها التفكير الغربي عنه .

فعلى الصعيد الماورائي يتساوى الناس بشكل جوهرى عن طريق عبودية

(٥٢) « يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم » (الحجرات / ١١) .

متكافئة لله. وتوفر صفة « المؤمن » شرفاً قد يكون اضافياً، وفكرة المساواة محددة تحديداً رديئاً جداً في الاستعمال الخلقي . وعلى مستوى المساواة الشكلية أو الخارجية يلتقي مفهوم المساواة القانوني الاسلامي من حيث مادته مع المفهوم الغربي الحالي : فالأوامر والعقوبات القانونية هي هي بالنسبة إلى جميع المواطنين . إلا أنه ينبغي تسجيل فرق دقيق . فلما كانت « المواطنة » محددة بالرضا بالاسلام ، فان بعض المحرمات (٥٣) أو الموجبات (٥٤) ، لا تلزم غير المسلمين الذين يمكن أن يخضعوا منطقياً ، وبحسب الظروف ، للعقوبات الشرعية المنصوص عليها في التشريع الديني الخاص بهم . وهذا ملمح أساسي من ملامح التسامح الاسلامي .

والاحاطة بفكرة المساواة السياسية أصعب ، إذ طالما اشتد تباين أشكالها خلال تاريخ الامبراطورية الاسلامية . ولقد طرحت المشكلة ، بشكل عنيف أحياناً ، منذ وفاة النبي . ويبدو الاسلام في جوهره « ديمقراطياً » بشكل أساسي . إلا أن « الشريعة » إلهية ، أي ممنوحة . وعليه لا يبدو ضرورياً ، بل ممكناً ، وجود عنصر مشرع . وهكذا فانه لا معنى لمفهوم « الحقوق السياسية » ، والقضية في هذا السياق هي بالأحرى قضية « واجبات سياسية » . وقد كان سنّ أنظمة للتطبيق العملي لموضوع مناقشات حامية ، وظل تفسير « الحق » الاسلامي يتم على الدوام عن طريق « الاجماع » . وهكذا يمكن القول إن المساواة السياسية كانت مكفولة ، لأنه ليس ما يمنع المؤمن نظرياً من الوقوف في وجه تنظيم قانوني جديد . ولا يبدو أن مثل هذا الاجراء اتبع طويلاً على الصعيد التاريخي . ومع ذلك فانه كان من الممكن أن يتوافق تماماً مع ما تنقله السنة من حرص محمد على استشارة أصحابه في كل قرار هام . وبديهي جداً أن يكون غير المسلمين محرومين من مثل هذه

(٥٣) مثل تناول بعض الأطعمة والكحول .

(٥٤) الجهاد وأركان الإيمان مثلاً .

الحقوق ، لأن الشريعة المنزلة هي التي تحدد وضع الانسان القانوني ، ومن يرفض التنزيل يوضع « خارج القانون » ويحرم نفسه بنفسه من التمتع بحقوقه ، في نطاق رفضه بالذات . وبالمقابل فانه ليس ملزماً باحترام بعض نظم « الشريعة » ، شرط ألا تخلّ هذه الاستثناءات بنظام الجماعة الاسلامية الاجتماعية . وإذا كانت الشريعة تحدد وضع الشخص القانوني ، فانه لا يستقص جوهرياً من كرامة الانسان ، بوصفه انساناً ، أو بالاحرى من المساواة بين الكائنات البشرية ، بسبب رفض اعتناق الاسلام . ويدين القرآن كل نوع من أنواع التفرقة وكل نوع من أنواع الطبقة الاجتماعية (٥٥) ، لأنهما منافيتان لطبيعة الناس الذين هم « سواسية كأسنان المشط » كما جاء في الحديث .

ولا مرأء أخيراً في أن الاسلام وقف موقف المعارض على صعيد المساواة الواقعية أو المادية (٥٦) . فلا ينبغي للمؤمن ما دام متعلقاً بما هو جوهري وأساسي أن يسمح للحاجات المادية باستعباده . ويقرّ القرآن بالفروق في الغنى ويضمن الملكية الخاصة . وحتى مفهوم الممتلكات المادية ، في مجتمع لم يزل متمحوراً تماماً حول الدين مبنياً على فلسفة المطلق ، نابع من أصل ديني : فالله هو الذي يقرر الغنى أو الفقر (٥٧) . والمملك في التحليل الاخير هو لله وحده ، وليس للانسان سوى حق الانتفاع به في الدنيا . ويكمن تحديد الملكية الخاصة القانوني في وجوب اكتسابها بطريقة شريفة . وعلى المتمتع بها من جهة ثانية أن يتجنب الاسراف والتبذير . ويشكّل مبدأ العدالة الأساسي الذي ينظم العلاقات بين أفراد المجتمع درابزين « للوقاية من

(٥٥) « ان فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً ... إنه كان من المفسدين » (القصص / ٤) .

(٥٦) « والله فضل بعضكم على بعض في الرزق » (النحل / ٧١) .

(٥٧) « الله ييسط الرزق لمن يشاء » (الرعد / ٢٦) .

التبذير) (*) وتسهم الزكاة في نوع من اعادة توزيع الثروات .

ولا بدّ أن نلاحظ تاريخياً أن قليلاً من الأديان، وحتى الإيديولوجيات، سعى إلى مثل هذه الحركة الناشطة في معادلة المستويات الاجتماعية . وكان لازماً أن تؤدي المساواة الأساسية بين الناس ، وواجب مساعدة المعوزين من أفراد الجماعة مساعدة ليست عبارة عن امتيازات بل عن موجبات ، إلى التقليل من الفروق المادية، إن لم يكن إلى الغاء الطبقة الاجتماعية عملياً (٥٨) ومع أن الاسلام يقرّ الملكية الفردية ويكفلها حين تكون شريفة ومحتشمة ، سواء عند الحصول عليها أو لدى استعمالها ، إلا أن تحديداتها وضوابطها صارمة . فالفقه الاسلامي ينص في الواقع على أن للمسكين أو الجائع حقاً في مقاسمة الشبعان طعامه ، وان في وسع المسلم أن يستولي على بعض الطعام من مائدة مؤمن يملك منه ما يكفيها جميعاً ، سواء أكان ذلك برضاه أم لم يكن . ومن حق الجائع في حال الرفض المحتمل أن ياجأ إلى القوة . وإذا مات أثناء العراك مات « شهيداً » (٥٩) ، واعتبر قاتله مذنباً . وبالمقابل فانه إذا اضطر الجائع لقتل خصمه ، لم يلحق به أي عقاب ، واعتبر بريئاً لأنه قاتل في سبيل حقه الشرعي (٦٠) . ويتسم مثل هذا الاثبات للحقوق الاجتماعية بقوة لم يذكر التاريخ لها مثيلاً في أي مكان ، حتى في الأنظمة التي تدين الملكية الخاصة .

وإذا نظر المرء إلى « حقوق الانسان » في العقيدة الاسلامية من منظور

(*) زيادة يقتضيها السياق العربي . (المترجم) .

(٥٨) ميرزا حسين ، « Islam Versns Socialism » لاهور (اشرف) الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ١٧٠ صفحة .

(٥٩) ويكون مصيره الخلود لأنه مات « في سبيل الله » .

(٦٠) أحمد شلبي ، « الاسلام ديناً وتشريعاً وخلقاً » ، القاهرة ١٩٦٩ ، ٣٠٦ صفحات ، ص ١٢٧ .

الغرب الذي كان له دور أولي في وضع « الاعلان العالمي » ، تأكد له أنها عقيدة من نوع خاص ، وربما بدت له مبهمة غامضة . وبالفعل يتمتع الانسان على الصعيد الماورائي بمساواة تامة حيال بني جلدته في عبوديتهم المشتركه لله . والشريعة المنزلة مجموعة موجبات قطعية ينبغي أن يتقيد المؤمن بها ، وليس له أي « حق » على المشرع الإلهي ، بل عليه واجبات فقط .

وركن النظام الاجتماعي هو المساواة . ولم يفتأ الاسلام في جميع تعاليمه يثبت الانسان عن طريق هذا المبدأ بخاصته للوقوف غالباً في وجه المجتمع والمؤسسات القائمة حين يبدو له أنها لا تطبق القانون الإلهي . وما يزال المواطن المسلم يبدي في الوقت الحاضر حرية وفردانية ملحوظتين في مجتمع فقد حيويته الأولى وكثيراً ما يرى متحجراً بفعل التقاليد . ولا تقوم هذه المعارضة الصامتة أو الفاعلة ، الفردية أو الجماعية ، في وجه « الشريعة » على الاطلاق ، وإنما في وجه طريقة تطبيقها . وما زالت تغتذي حتى اليوم بالارث الثقافي الاسلامي ونفسية السلف الصالح . ويستطيع الفرد أن يحتفظ بنوع من التجرد الذهني وهو ينهل من المصدر الذي لم يزل أهم مصادر المعتقد الاسلامي ، ألا وهو أن كل شيء من عند الله واليه مرجعه . ويمكننا على هذا أن نلاحظ أن أعظم « مزية من مزايا المسلمين هي أنهم وضعوا فوق كل أمر هاجس الخضوع كيفما اتفق لنظام خلقي مستلهم من وحي خارق للمألوف ... (وهذا يضعهم) ... على طرفي نقيض مع المؤسسات الغربية الحديثة التي أول أهدافها - وهو هدف فظّ ومبتذل بشكل فظيع - إما « الهناء المشترك كما تنادي المادة الأولى من إعلان حقوق الانسان ، وإما الدولة ، واما العرق » (٦١) .

(٦١) فيليب غيبرتو ، « الاسلام والغرب والنصرانية » في « الاسلام والغرب » ، باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ١٦٥ - ١٧٣ .

إن القرآن يعترف بـ « شرف الانسان » بمعنى أن الله فضله على « كثير من المخلوقات الأخرى » (٦٢) . وليس تقبل هذا المبدأ مفهوماً أخلاقياً وحسب ، بل يؤدي إلى نتائج الزامية ، ألا وهي احترام الانسان كرامة سائر الناس . ويشهد شعوره بمسؤوليته على احترامه كرامته الخاصة ، فهو محترم ومكرم لأنه مسؤول . لقد قضي الامر ، وها إن كل مقدمات المخلوق الاسلامي قد تلاقت وشتت غليلها . وبهذا يتأكد « لاهوتياً » سمو الانسان على سائر المخلوقات . ولا يتعلق الامر كما يُدعى أحياناً بالمؤمن الذي يوضع في مقابل الانسان ، بل يتعلق بالانسان بالذات . والقرآن (٦٣) واضح بهذا الصدد : فقد طُرد ابليس ولُعِنَ لأنه أبى أن يسجد لآدم أبي الناس كلهم ، الناس الذين لم تلوّثهم شخصياً خطيئته الاصلية ، والذين يعود اليهم وحدهم أمر خلاصهم في الآخرة . وانه لشرف رفيع ، مستمد بالطبع من رحمة الله ، لكنه مرتكز على مسؤولية فردية كاملة ونخيفة (٦٤) . وإذا كان الانسان لا يملك نحو المشرع الإلهي سوى الواجبات ، فان حقوقه مكفولة مع ذلك عن طريق الحدود التي تحدّها بها « الشريعة » حرية الآخرين . ولا يمكن أن يعهد بتحديد الحقوق وفي مقابلها الواجبات ، إلى ارادة الناس المتقلّبة . وهكذا فان الاعتراف بمفارقة الله المطلقة وبضعف كل ما على الأرض ، لا يقلل أبداً من جوهر انسانية الاسلام . وأخيراً فانه إذا كان وضع المؤمن يقوّي شرف الانسان بفعل قبوله الخضوع لأحكام الشريعة المنزلة ورضاه بأن يصبح عضواً في الجماعة الاسلامية ، فان غير المؤمن لا يقل عنه احتفاظاً بشرفه وكرامته . ولما كان مساوياً للمسلم في دونيته الهائلة بازاء الله ، فانه

(٦٢) الاسراء / ٧٠ .

(٦٣) الحجر / من ٢٨ حتى ٤٦ .

(٦٤) « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » (الاحزاب / ٧٢) .

يطرد نفسه بنفسه برفضه الصفة الرفيعة التي يوفرها الدين . وهكذا يصبح مغايراً « غريباً » خاضعاً لقوانينه الخاصة ، وعلى المسلم أن يحترمه كما هو .

المساواة ووضع المرأة

يبدو وضع المرأة ، ولا سيما من خلال مشكلة تعدد الزوجات والطلاق ، شبيهاً بشكل محسوس بوضع الرقيق ، في إطار المساواة الأساسية بين جميع الكائنات البشرية . وليس من نوافل الامور أن نبين أن تعسفات الفكر الاسلامي وتيزماته سواء بشأن وضع المرأة أو في موضوع الرقيق ، قد تمت على ما يبدو في آن معاً خلال الحقبة العباسية . فقد أدى المجتمع الباهر الذي كان سائداً حينذاك في بغداد ، نتيجة لتأثير المسلمين الداخلين حديثاً في الدين ، إلى انحلال الاخلاق . وتقدم لنا قصص ألف ليلة وليلة في هذا الصدد فكرة واضحة بعض الوضوح عن هذا الأمر . يلاحظ مع ذلك أنه في الحقبة ذاتها ، كانت المرأة تتمتع بالاحترام والحرية في ظل الخلافة الأموية باسبانيا . فقد كانت يومئذٍ تشارك مشاركة تامة في الحياة الاجتماعية والثقافية ، وكان الرجل يتودد لـ « السيدة » للفوز بالحنونة لديها . وانه لمن المثير ، من جهة ثانية ، أن نشير اشارة عابرة إلى أن الشعراء المسلمين هم الذين علموا مسيحيي أوروبا عبر اسبانيا باحترام المرأة والغزل الرقيق اللذين كان التروبادور ينقلونهما أثناء الغناء إلى قلب الغرب .

لقد كانت تعاليم القرآن والقدوة النبوية موجهة إلى شعب بدائي لم يكن من السهل القضاء دفعة واحدة على عاداته الموروثة كإبراً عن كابر . وكان أن أدخل التشريع القرآني بنصه وروحه تحسناً كبيراً على الوضع الذي كانت فيه المرأة داخل الجزيرة العربية قبل الاسلام . ولا ريب أن تعدد الزوجات أقر صراحة واعتمد الطلاق ، لكنه صدرت أحكام لتحديد العمل بهما . ونتج عن تقدم الزمن تجاوزات مشهودة مبنية على تفسيرات حرفية بحت

للنص القرآني ، ولم يكن من محيد عن أن تشجع بمجموعها أنانية الذكور . وفي الحقبة المعاصرة يبدو وضع المرأة في المجتمع الاسلامي مخجلاً تبعاً للقوانين المعمول بها في الحضارة الحديثة . وأثبتت المناقشات التي دارت بين الغرب والعالم الاسلامي ، وداخل هذا العالم بالذات ، أنها كانت من أشد الحروب الكلامية عنفاً ، سواء من هذا الجانب أو ذاك . وقد قادت إلى مزيد من سوء التفاهم بدلاً من التفاهم ، لأنها بدأت بمقدمات متباينة تبايناً أساسياً . وعليه فانه من الملائم رسم صورة ، مختصرة طبعاً ، عن « حقوق المرأة » في الاسلام ، بغض النظر عن الحالة الحاضرة التي تبتعد فيها المسالمة أشواطاً عن الافادة من الوضع الذي كان ينبغي أن يكون وضعها (٦٥) ، مع وعيها في الوقت نفسه بأن القرآن لم يُقدّر قط لاصلاح أخلاق عرب الجاهلية ، وانه على العكس يحمل الشريعة المخالدة والكاملة والمطابقة للحقائق البشرية والحاجات الاجتماعية في كل الأزمنة . وسوف يقودنا هذا إلى أن نتدبر على التوالي طبيعة المرأة بالذات ، ثم مفهوم الزواج في الإسلام ، وأخيراً النتيجة الطبيعية لهما ، أي تعدد الزوجات والطلاق .

إن الاسلام يخاطب الرجال والنساء على السواء ويعاملهم بطريقة « شبه متساوية » (٦٦) . وتهدف الشريعة الاسلامية بشكل هام إلى غاية متميزة هي الحماية . ويقدم التشريع للمرأة تعريفات دقيقة عما لها من حقوق ويبدى اهتماماً شديداً بضمائها . فالقرآن والسنة يحضّان على معاملة المرأة بعدل ورفق وعطف ، وقد أدخلوا مفهوماً أشد خلقية عن الزواج ، وسعياً أخيراً إلى رفع وضع المؤمنة بمنحها عدداً من الطموحات القانونية (٦٧) . وتشمل

(٦٥) محمد بيكثال ، « الجانب الحضاري في الاسلام » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الثالثة ١٩٦٩ ، مائتان و صفتان ، ص ١٤١ .

(٦٦) مذكور ، « مفهوم ... » ، ص ٤٥٦ .

(٦٧) اندراي ، « محمد » ، ١٩٠ .

حقوق المرأة - وهي « مقدسة » وفقاً لحديث نبوي - بشكل أساسي المساواة أمام القانون ، والملكية الخاصة الشخصية ، والارث .

ويؤكد الفقهاء المسلمون أن حصول الوريث الذكر على ضعف نصيب الأنثى ليس محاباة ، وإنما هو مجرد غم ظاهري ومنطقي ، نظراً لأن واجب القيام بنفقات الأسرة جميعاً يقع على عاتق الرجل ، بينما تتمتع المرأة بالاستقلال في إدارة أموالها . وقد ظهر أن احترام امتيازات النساء من الرسوخ بحيث أن فقيهاً من فقهاء الاسلام الرئيسيين (٦٨) شرع أنه ينبغي أن تعيّن في كل مدينة قاضية وتكلف رسمياً السهر على احترام حقوق المرأة (٦٩) .

ويبدو أن الأدب الغربي يعتمد بوجه عام الفكرة القائلة بأن حقوق المرأة ليست سوى حقوق نظرية أو وهمية ، في نظام قانوني يسمح بتعدد الزوجات ، وبالطلاق من جانب واحد في الظاهر . وتشجع مراقبة المجتمع الاسلامي المعاصر وملاحظة ما يجري فيه هذا الاعتقاد . وعليه ينبغي أن نشير في هذه المرحلة إلى ثلاث خصائص تتعلق بالمفهوم الاسلامي . فالزواج أولاً - وهو بالطبع رباط ودي و « ميثاق غليظ » (٧٠) - يمثل موقفاً قانونياً بمعنى الكلمة الضيق ، إنه عقد ، وليس له على الاطلاق مظهر الرباط المقدس النهائي . ويبدو أن هذا المفهوم الاخير مازال يدين لا شعورياً على الفكر الغربي الذي يعبر عن نفوره من تعدد الزوجات بطريقة شبه دينية ، أكثر انفعالية مما هي عقلانية . وإذا كان تعدد الزوجات يبدو مهيناً للمرأة ، فإن بعض المسلمين يرون ، خلافاً لذلك ، أن الاقتصار على زوجة واحدة ،

(٦٨) هو أبو حنيفة ؛ انظر فيما بعد الفصل الرابع .

(٦٩) بيكثال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٤٢ ، وهو يرى من جهة ثانية أن « محمداً ارتفع بوضع المرأة إلى نقطة لا يمكن تجاوزها الا نظرياً » .

(٧٠) النساء / ٢١ .

وهو أمر مستمد من المفهوم المسيحي للزواج المقدس ، ما زال يحمل طابع الاحتقار للمرأة ، المخلوق المحرّم والطبيعة المخاطئة للغاية ، التي لا يسمح للرجل بامتلاكها نهائياً إلا بـ « الرباط الديني بين الزوجين » وحده (٧١) . ومن الطريف أن نذكر في هذا الصدد أن قصة صدرت حديثاً في فرنسا ، واصفة مجتمعاً وهمياً تحكمه النساء ، يتخيل كاتبها الغاء مؤسسة الزواج التقليدية ، ويبشر بنوع من « تعدد الزوجات » الحر ، تعبيراً عن الحرية النسائية الجديدة (٧٢) .

وخصيصة الاسلام الثانية نابعة من أن القانون يصبو إلى التشريع بطريقة واقعية وغير مثالية ، آخذاً بعين الاعتبار طبيعة الانسان الحقيقية . وأخيراً فان الاسلام يفرض الحشمة ، وهي لا تتحقق ، على صعيد الجنس ، إلا في الزواج . ومن منظور هذه العناصر الثلاثة مجتمعة ، أقرّ الاسلام تعدد الزوجات والطلاق - ولم يكن هو بالطبع الذي أتى بهما لأنهما وجدوا في جميع الحضارات في زمن معين من تطوّرهما - لكنّه ضيق نطاق مشروعيتها. وهذه أعمّ الاحكام بشأنهما : يرخص للرجل أن يتخذ عدداً من الزوجات لا يتجاوز الأربع ، شرط أن يكون قادراً على أن يعدل بينهما (٧٣) . فتعدد الزوجات مباح ، لكن الاقتصار بأمانة على زوجة واحدة يبقى الغاية المراد بلوغها . إنه يظل مثلاً أعلى ، مثلاً أعلى فقط ، وربما غير متلائم مع طبيعة الرجل الحقيقية . فقد يكفل تعدد الزوجات الشرعي حياة عائلية أكثر احتشاماً من التي يؤمّنها اقتصار غير متقيّد به على زوجة واحدة ، ويشتمل

(٧١) بيكثال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٦٠ - ١٦٣ .

(٧٢) روبير ميرل ، « الرجال المحميون » ، باريس ١٩٧٤ ، ٣٧٨ صفحة .

(٧٣) النساء/٣ . نلفت إلى أنها الإشارة الوحيدة الواردة في القرآن عن عدد الزوجات المحدد . وانظر ، روبرت روبرتس ، « أحكام القرآن الاجتماعية » ، مقارنة بالاحكام العبرية وغيرها من القوانين في الأزمنة القديمة ، لندن ، طبعة جديدة للتي صدرت عام ١٩٢٥ ، ١٩٧١ ، ١٢٦ صفحة ، ص ٧ .

بشكل طبيعي على الخيانة الزوجية ، والدنس ، والكذب ، ويقود إلى اكراه بعض النساء على البقاء عزبات ، كما يؤدي إلى أن يُحرم عدد كبير من الأزواج الأولاد (٧٤) . ويدعي التفسير العصري لأحكام القرآن أنه ينبغي أن تقود هذه الاحكام حتماً إلى إبطال تعدد الزوجات . وبالفعل فإن الشريعة لا تكتفي بتحديد عدد الزيجات التي تتم في وقت واحد ، بل تفرض كذلك بالمقابل شرطاً جازماً بمعاملة أولئك الزوجات المفترضات بطريقة عادلة عدلاً مطلقاً . والرجل الذي لا يملك القدرة على معاملة عدة نساء بالتساوي على الصعيدين المادي والعاطفي في آن معاً ، لا يتزوج سوى واحدة . أما الحركة النسائية العربية فإنها تطالب بالغاء تعدد الزوجات بقصد أن تكفل للمرأة « شخصيتها وكرامتها واستقرارها ، كما تكفل لها سعادة أسرتها » (٧٥) .

ويظهر أن الروح العملي نفسه قد هيمن على الشروط الاسلامية الخاصة بالطلاق الذي يحتل مركزاً مرموقاً في القرآن . وهنا أيضاً يرفض المفهوم الاسلامي أن يعترف للطبيعة البشرية بأكثر مما تملك من الفضائل . وفي الوقت نفسه ، فإن الانسان في المنظور الاسلامي ينبغي ألا يحرم نفسه من الرزق والمتاع اللذين أنعم الله بهما عليه . ولما كان الزواج في أساسه عقداً ، فإنه يمكن أن يفسخ إذا لم يعمل بجميع بنوده . ولا يمكن أن تكون الدوافع تافهة ، لأن القرآن لا يني بحض على الوفاء بالعهود وفاء تاماً . فالترخيص بالطلاق إذن واضح جلي ، لكنه يجب أن يُقصر داخل اطار معين ، وهناك من جهة أخرى صيغة لاصلاح ذات البين والمرأة مؤهلة قانونياً حسب بعض الشروط لطلب الطلاق . وإذا كانت من هذه الناحية أقل حظاً من الرجل ، فإن لها بالمقابل الحق في تعويض مادي . وقد أثبت القرآن تفاصيل هذا

(٧٤) أحمد الحوني ، « تسامح الاسلام » ، القاهرة ١٩٦٩ ، ١٧٥ صفحة ، ص ١٤ - ١٨ .

(٧٥) قرار صادر عن مؤتمر النساء العربيات المنعقد في أيار ١٩٧١ بتونس . انظر « الاهرام »

الصادر في ٢ حزيران ١٩٧١ .

الاجراء بدقة كبرى . وهناك سورة خاصة بالطلاق (٧٦) فيها عدة آيات تشير إلى ذلك . ولا ريب أن الطلاق جرح اجتماعي ، والعقيدة الاسلامية تنظر اليه هذه النظرة . والترخيص به . بشكله المنظم . قد يبدو مع ذلك أفضل بالنسبة إلى بعضهم من تحريمه المطلق الذي يجري على الزوجين قديمي العهد التضحية بحياتهما في تعزب قسري (٧٧) . ويمهد السبيل أمام الزنا والمعاشره غير الشرعية .

لقد خلقت المرأة في نظر القرآن من الجوهر الذي خاق منه الرجل . وهي ليست من ضلعه ، بل « نصفه الشقيق » كما يقول الحديث النبوي (*) . المطابق كل المطابقة للتعالم القرآنية التي تنص على أن الله قد خلق من كل شيء زوجين « (٧٨) . ولا يذكر التنزيل أن المرأة دفعت الرجل إلى ارتكاب الخطيئة الاصلية ، كما يقول سفر التكوين . وهكذا فان العقيدة الاسلامية لم تستخدم ألفاظاً للتقليل من احترامها ، كما فعل آباء الكنيسة الذين طالما اعتبروها « عميلة الشيطان » . بل إن القرآن يضيف آيات الكمال على امرأتين : امرأة فرعون ومريم ابنة عمران أم المسيح (٧٩) . وقد زادت السنة عليها خديجة زوج النبي وفاطمة ابنته (٨٠) .

وتخضع النساء بوصفهن مؤمنات لموجبات مماثلة لتي يخضع لها الرجال . وما دمن من الجوهر نفسه ، فهن إذن مساويات للرجال ، لكنهن يبقين

(٧٦) السورة الخامسة والستون (سورة الطلاق) .

(٧٧) الحوفي ، « تسامح ... » ، ص ٢٢ .

(*) جاء في الحديث « النساء شقائق الرجال » . (المترجم) .

(٧٨) الذاريات / ٤٩ .

(٧٩) التحريم / ١١ و ١٢ .

(٨٠) ماسيه ، « الاسلام » ص ١٣٤ .

مختلفات عنهم . فلهؤلاء في الواقع نوع من « تفوق » (٨١). والزوجان في نظر المسلمين - كما تدل علوم الدين والادراك السليم - متكافئان على الصعيدين الروحي والفكري ، لكنهما مختلفان بدنياً . ومن جهة أخرى فإن تفوق الرجل لا يتأكد إلا في العلاقات المتبادلة بين الزوجين ، بوصف ذلك التفوق تمييزاً في الوظائف (٨٢) . ولا يمتّ الحجاب الذي يصور مادياً دونية المرأة المسلمة إلى الاسلام بصفة . فلم يوصهن محمد بغير الحفز وتخميم الرؤوس والاعناق . ويبدو أن الاسلام صادف عادة الحجاب في فارس والشرق الأوسط . وتبناه المسلمون لأسباب نفسانية واجتماعية ، لأن المرأة التي كانت يومئذ تسفر عن وجهها امرأة سيئة السمعة (٨٣) . وقد احتفظ طويلاً بهذه العادة تحت ضغط التقاليد ، لا بوصفها واجباً دينياً . ومن جهة ثانية فإن امتهان وضع المرأة خصيصة من خصائص شعوب البحر الأبيض المتوسط (٨٤) .

وليس من شأن هذه الدراسة الحكم على مؤسسة ما ، بقدر ماهو وصفها وصفاً موضوعياً ، بتقديم عناصر مستمدة من مصادر اسلامية إن امكن ، للإجابة على اعتراضات المراقب الخارجي المعتادة . وهكذا يبدو أن ما ينبغي رذله ليس التنظيمات الشرعية وإنما طرق تطبيق المسلمين لها . فليس في التعاليم القرآنية ما يسوّغ وضع المرأة الراهن في العالم الاسلامي . والجهل وحده ، جهل المسلمة حقوقها بصورة خاصة ، هو الذي يسوّغه . والواقع أننا إذا اتخذنا وجهة نظر الدين بالمعنى الدقيق ، وقبلنا مع المتشدددين والمتصلبين

(٨١) البقرة / ٢٢٨ . ولا سيما على الصعيد الاقتصادي لأن الرجل مسؤول وحده شرعاً عن تأمين حاجات الزوجين . وعلى الزوجة أن تلتزم بالمستوى المادي الذي يكون زوجها قادراً على توفيره لها بأمانة وصدق .

(٨٢) بيكثال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٥٢ - ١٥٣ ، و ص ١٥٨ .

(٨٣) نفسه ، ص ١٤٢ .

(٨٤) جيرمين تيون ، « الحريم وأبناء العم » ، باريس ١٩٦٦ ، ٢١٨ صفحة .

بالوضع المخصص للمسلمة دون مناقشته : وقارناه بوضع المرأة قبل الاسلام من جهة ، وبوضع المسلمة الراهن من جهة ثانية ، لاحظنا في الحالة الأولى أن الدين الجديد أدخل اصلاحات خطيرة على وضع المرأة ، وفي الحالة الثانية أن الرجال بعدوا عن روح الدين التحرري وتمسكوا بشكليات لا روح فيها ، مرتكبين بذلك ، باسم الدين الذي يتقيدون بحرفيته ولا يراعون روحيته ، أخطاء فادحة يستنكرها ذلك الدين بالذات « (٨٥) » .

لقد قال النبي « اللجنة تحت أقدام الامهات » ، وقال كذلك « خيركم من أحسن إلى امرأته » . ولا يمكن أن تصدر مثل هذه الاحكام عن مجتمع لا يحترم المرأة بوصفها امرأة . ودونيتها النسبية الراهنة بازاء الرجل نتيجة مباشرة للظروف الاجتماعية والاقتصادية الاجمالية للمجتمع الاسلامي . زد على ذلك أن الحركات النسائية تفهمت الأمر جيداً ، فراحت تدعم مطالبها بالدعامتين المألوفتين في إيقاظ الوعي الاسلامي : الجانب السياسي ، والجانب الديني . ومعركتهن في هذا المجال معرضة لأن تكون أيسر وأعسر معاً من معركة النساء الغربيات . والواقع أن عليهن استدراك تخالف ملاحظ ، لكن ييسر مهمتهن بالمقابل أنهن لسن بحاجة إلى النضال ضد تشريع سنّه بصورة خاصة رجال مؤهلون قانونياً لأن يقبلوا أو يرفضوا منحهن «الامتيازات» التي قد تقلل من صرامة القوانين المدنية . وحق المسلمة في المساواة الاجتماعية وفي الملكية الخاصة الشخصية ، وفي الاحترام والامان في الزواج ، وفي التعويض بحال الطلاق ، وفي التمتع بنفع انثوي محض ، حق مكتسب . فقد سبق للشرعية الإلهية أن محضتهن اياه ، وعليهن للحصول على تطبيقه عملياً من قبل الرجال ، أن يذكرن بالاسلام بالتحديد .

(٨٥) هـ . هـ . بنعابد ، « أوضاع المرأة المسلمة » في « الاسلام والغرب » ، باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ٢١١ - ٢١٩ ، وص ٢١٥ . وانظر كذلك اميل درمنغهايم ، « محمد والسنة الاسلامية » ، باريس ١٩٦٣ ، ١٩٢ صفحة ، ص ٧٧ وما بعدها .

الحرية والرق

إن مبدأ المساواة حجر الزاوية في الصرح الاجتماعي الاسلامي ، وبه شكّل بناءه . ويثبت التاريخ بوضوح أن الاسلام قد عرف كيف ينشيء مجتمعاً متناسقاً ومندمجاً وبلا طبقات ، مجتمعاً ليس بوسع المطالبة فيه بـ « الحرية والمساواة والاخاء » التي كانت الدافع الاساسي للثورات في الغرب أن تحدث صدمات انفعالية حقيقية ، لأنها لا تستجيب لحاجة حقيقية . والمبدأ الاساسي القائل بالمساواة المطلقة بين جميع الناس يجعل عنصري الشعار الآخرين ، الحرية والاخاء ، بديهيين عن طريق احتوائهما ، أو بالاحرى عن طريق الارتفاع فوقهما .

وتتأكد الحرية في هذا السياق معطى طبيعياً . وميزة عامة للانسان ، ومبدأ أساسياً في الحياة ، ويبدو الاخاء في الوقت نفسه قاعدة المجتمع الاسلامي . وهذا هو السبب في تخصيص جزء ضئيل جداً من الدراسات الفقهية الاسلامية الكثيرة لمناقشة موضوع الحرية ، بالاضافة إلى قصرها على جوانبه التقنية والشرعية بالمعنى الدقيق للكلمة (٨٦) ، في حين أن الاشارات إلى المساواة أكثر من أن تحصى . سواء في القرآن أو السنة أو المؤلفات في علوم الدين . وأكثر ما يعبر المرء عن الحرية التي يراها نتيجة ملازمة للمساواة ، بشعوره بأنه مستقل ، أو بفخره بذلك فخراً خفياً . وهنا يكون الانسان الحر في مقابل العبد . وقد أمكن الادعاء بأن الحرية من وجهة النظر الإسلامية ليست « تلك الحرية التي يموت المرء في سبيلها » (٨٧) . والحكم من الابهام بحيث لا يجوز قبوله دون جلاء مافيه من فروق دقيقة . والحق أن معنى « الحرية الانسانية » الذي يمكن أن يتوافق حينئذٍ مع الشعور بالمساواة ،

(٨٦) روزنتال ، « مفهوم الحرية ... » ، ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٨٧) لويس غرديه ، « المدنية الاسلامية ، الحياة الاجتماعية والسياسية » ، باريس ، الطبعة الثانية ١٩٦١ ، ٤١٧ صفحة .

يبقى حياً في الضمير الاسلامي وينتهي بأن يعبر بالتدريج عن كل ما هو نبيل وسام في الانسان ، مسهماً بذلك في الحفاظ على كرامة اللفظة (٨٨) .

وأما مفهوم « الحرية المدنية للمواطن » : وهو حقيقة سياسية أكثر مما هو مثل ماورائي أعلى ، فانه لم يَنتمُ في الوقت نفسه لسبيين هما أن مبدأ المساواة الاساسية بين الناس كان محل محله ، وانه لم يكن في وسع المؤمنين أن يطمحوا إلى تغيير الشريعة الإلهية . وهكذا فان الحرية لا تشكل ، على الصعيد الماورائي أو الديني ، أية معضلة نظرية خاصة في نظام يدعو إلى المساواة بصورة مثلى . وما كان ينبغي أن يكون لهذا المفهوم على المستوى الاجتماعي ، سوى مظهر قانوني ، وذلك بالمقابلة بين الانسان الحر والعبد . وعليه ، فانه لم يكن من سبب لأن تولد الدعوة إلى الحرية الفردية ذلك الاندفاع العاطفي الذي ولدت في الغرب ضد القهر الاجتماعي . ولم تخلق بالطبع قوة سياسية قادرة على تغيير المجتمع الاسلامي الوثيق التلاحم . وكذلك فان ما دفع المسلمين أكثر ما دفعهم إلى مقارعة الاستعمار الأوروبي ، هو شعورهم بالكرامة والمساواة الانسانية ، إلى جانب تطاعهم إلى الحرية الجماعية . بكل ما فيها من معنى الاستقلال .

ومما لا ريب فيه أن القرآن أقرّ الرقّ ، وهو مؤسسة كانت قائمة حينذاك في العالم كله . وقد شرّع بشأنه بغية الحدّ من الافراط فيه والحث على اختفائه شيئاً فشيئاً ، عن طريق الاقناع الخلقي والديني بالمساواة الطبيعية بين جميع الناس أمام الله وشريعته . ومن مفاخر الاسلام طبعاً أنه أوقف اعتبار نظام الرق واقعاً طبيعياً ، واعتبره بالاحرى استثناء عارضاً مؤذياً للحرية التي ينبغي أن تشكل ركن المجتمع الانساني الركين . يضاف إلى ذلك أن علماء الاخلاق المسلمين مجمعون على التصريح بأن القرآن ومحمداً خصمان للرقّ ،

(٨٨) روزنتال ، « مفهوم الحرية ... » ، ص ١٢١ .

وأنها سعيًا لإلغائه بالنظم التشريعية والأخلاقية التي أمليها . ولقد كانت أحكام الشريعة إبان التنزيل موجهة إلى مجتمع متخالف يسود فيه حكم رب الأسرة . ولم يكن في وسع القرآن أن يشطب المؤسسة دفعة واحدة لأسباب نفسانية أو اقتصادية . ولقد وجد الرقّ لدى كل الأمم في حقبة من حقبة نموّها (٨٩) ، وخمد لدى تحسن شروط الانتاج الاقتصادي ، و « رقيّ الفكر الانساني ، ونموّ روح العدل بين أفراد البشرية » (٩٠) . وكان الرقّ يمثل أحد التقاليد الجاهلية المعدّة للإلغاء على المدى الطويل بنظام عتق تدريجي .

وتنجم أصالة الفكر الاسلامي في موضوع الرقّ من مفهوم الانسان داخل المجتمع بالذات . فالحرية هي ، قبل كل شيء ، مدرك قانوني لا يستهين قط بكرامة الانسان أو عظّمته . إنها ليست مؤسسة على الطبيعة البشرية ، وإنما على قرار إيجابيّ من الله . لكن هذا لا يعني قط أن الرق قدر حتمي ومستمر لفئة من الناس هم من حيث الجوهر أدنى من غيرهم . إنه ، على العكس من ذلك ، لا يمكن أن يكون إلا عارضاً ومؤقتاً . وهكذا فإن الرقيق المسلم لم يكن قط ذلك « الشيء » الذي نص عليه القانون الروماني . ولم يكن يشين وضعه شين . وخلافاً لمسيحية القرون الوسطى ، فإن العقيدة الإسلامية المطبوعة بالارشادات القرآنية لم تتأثر بنظريات العصور الاغريقية الغابرة ، ولا سيما نظريات أرسطوطاليس ، في الرقّ (٩١) . وإذا لم يكن في مكانة الاسلام لأسباب موضوعية وواقعية أن يلجأ إلى القسوة في إلغاء الرقّ ، فقد نص على أحكام لإبطاله بالتدريج ، وحاول في الوقت ذاته أن يخفف من مشقاته . ويتميز النهج إلى ذلك بميزتين : اختصار سبل الوصول إلى

(٨٩) انظر مثلاً أوجين جينوفيز ، « الاقتصاد السياسي للرق » . أبحاث في اقتصاد الجنوب المشرق ومجتمعه ، ترجمته عن الاميركية نيكول باربييه ، باريس ١٩٦٨ ، ٢٦٣ صفحة .

(٩٠) علي عامر ، « روح ... » ، ص ٢٥٨ .

(٩١) روزانتال ، « مفهوم الحرية ... » ، ص ٣٠ .

العبودية وتوسيع المنافذ إلى الحرية .

وقد استهدف القرآن على صعيد التضييقات أن يحدّ من أسباب الرقّ ، فلم يبق منها سوى الاسر في الحرب المشروعة ، والإرث السلالي (٩٢) . ولقد أباحت الممارسة العملية تاريخياً شراء العبيد ، وهو أمر لم يشر اليه القرآن قط - يبدو أنه لم يكن قائماً أيام النبي محمد وخلفائه الأربعة (٩٣) (الراشدين) - ولم يظهر إلا في خلافة الامويين . ولقد اطّرحت جميع الدوافع الأخرى التي تبيح الاستعباد : والتي كانت تحتفظ بها التقاليد الجاهلية والقوانين المدنية القديمة المعمول بها في الحضارات الأخرى . يضاف إلى ذلك أن التنظيمات المتعلقة بالتحريم كثيرة جداً ، وينبغي أن يستفيد منها جميع الأرقاء لا المسلمون وحدهم . فالموثمن الذي يقتل مؤمناً خطأ ملزم بتحرير رقبة (٩٤) ، وكذلك من حنث عامداً بيمين (٩٥) ، أو من طلق امرأته طلاقاً غير شرعي (٩٦) (*) . وعلاوة على ذلك فإن السنة النبوية تشير بعق عبد على من لم يتقيد بشروط الصيام في رمضان . كذلك فإن المعاملة السيئة للعبد توجب عتقه . فقد قال محمد « من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه » (**) . والعبد الذي يُشوّه يصبح حراً . وإذا وضعت المسترقّة طفلاً تصبح حرة لدى موت سيدها ، وأولادها أولاد شرعيون يتمتعون بما يتمتع به أولاد الحرائر من حقوق .

وعلاوة على هذه الاحكام القاطعة ، حض القرآن المسلمين على افتداء

(٩٢) نص على هذين الشرطين الفقه وحده متناقضاً تناقضاً ظاهراً مع الأحكام القرآنية .

(٩٣) روبرتس ، « احكام القرآن ... » ، ص ٥٤ .

(٩٤) النساء / ٩٢ .

(٩٥) المائدة / ٨٩ .

(٩٦) المجادلة / ٣ . (*) وهذا الحكم خاص بـ « المظاهرة » ، وهي أن يقول الرجل لامرأته :

أنت علي كظهر أمي ، فلا يجوز أن يتعاشرا بعدها إلا بتحرير رقبة أو بكفارة أخرى .

وقد عر عنه المؤلف بـ « الطلاق غير الشرعي » . (المترجم) .

(**) رواه مسلم وأبو داود ، وقد أثبتناه بالنص الحرفي الذي عثرنا عليه في مراجعنا (المترجم) .

العبيد ، وهو عمل جدير بالتقدير يُكافأون عليه (٩٧) . وقد لحظ كذلك تخصيص جزء من أهوال الزكاة لهذه الغاية (٩٨) . وهناك أخيراً حكم أقل شهرة رغم أهمية مضمونة يوجب على السيّد أن يكتب عبده بالعتق إذا كان راغباً فيه : « والذين يبتغون الكتاب مما ماكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » (٩٩) . ويشدّد المسامون على حكمة هذا الإيعاز : فواجب مساعدة العبد الذي سيُعتقه المال تكفل له تحريراً حقيقياً . وقد بيّن التاريخ في الواقع أن العبيد الذين اعتقوا في الولايات المتحدة مثلاً دون أن يُساعدوا بالمال لا قوا مشقة في أن يتحرروا تحرراً تاماً ، واضطروا إلى الرجوع إلى أسيادهم السابقين بعد أن وجدوا أنفسهم فقراء وعاطلين عن العمل . وهذه الاجراءات المختلفة المذكورة كانت تميل نحو إلغاء الرق بالتدريج دون خلخلة بناء الجماعة الاقتصادية .

وضمن الاسلام في آن معاً سلامة العبد وأمنه محاولاً تحسين طريقة معاملته (١٠٠) . وكثيرة هي الامثلة التي تبيّن أن العبيد لم يكونوا يلقون حسن المعاملة فقط ، وإنما كانوا يتمتعون أيضاً بالتقدير والاحترام . فقد طالما قاد « زيد » غلام محمد المعتق جيوش المسلمين في الحرب . وكان ابنه « أسامة » على رأس الحماة الموجهة إلى بلاد الشام . و « بلال » الذي عين حاكم المدينة ، وقطب الدين ايبك مؤسس الامبراطورية الاسلامية في الهند ، كانا عبيدين ، وكثير غير هذين وذائك (١٠١) . لقد كان العبد يتمتع بلا شك بشخصية

(٩٧) البلد / ١٣ .

(٩٨) البقرة / ١٧٧ .

(٩٩) النور / ٣٣ .

(١٠٠) النساء / ٣٦ ، أو النحل / ٧١ .

(١٠١) الثلاثة الأول من الأربعة المذكورين كان قد سبق عتقهم . ويشير « عبيد » دلهي وممالك مصر مشكلة قانونية هامة ، إذ كان ينبغي حتماً أن يكون وضعهم وضع الناس الأحرار ، لأنهم كانوا مسلمين .

قانونية ، وكان في مكنته أن يؤدي رآدو من الأدوار الاجتماعية . وكان مؤهلاً بوصفه مؤمناً لأن يعقد الامان للغريب ، شأنه في ذلك شأن الحر .

وقد كان لأحكام القرآن الشرعية ، علاوة على الوقائع التي تذكرها السنة ، نتائج رئيسية وأساسية . وبالفعل يبدو أن الرق ظهر أول ما ظهر عندما حافظ المحاربون البدائيون على حياة العدو المقهور وقرروا استخدامه يداً عاملة من غير أجر ، تعبيراً عملياً ومادياً عن حق المنتصر . وتكون عن طريق تأمين الكمال الشخصي للارقاء المتساوين مع كل الناس ، الذين لم يكن لملكيتهم عليهم حق الحياة والموت ، واسناد الحقوق والشروط القانونية اليهم ، جنين نظام لحماية أسرى الحرب . وهنا يكمن ولا شك أكثر نتاجات المفهوم الاسلامي أصالة وتقدمية في ذلك الوقت .

وأكسب الاعتقاد بالمساواة الطبيعية بين الناس عبيد المسلمين وضعاً خاصاً على صعيد طريقة المعاملة . فمنع محمد كما تحدّثنا كتب السنة أن ينادوا بـ « العبيد » بل بـ « الاخوة » أو « الابناء » ، لأن الناس لا يمكن أن يكونوا عبيداً لغير الله . وطالما ذكر النبي المسلمين بأن « العبيد (انداد) لهم جمعهم الله تحت أيديهم » (١٠٢) .

وقد كانت هذه الفقرة تكون فضلة لو أنها استهدفت مجرد الحديث عن وضع أصبح لاغياً . ولكن الغرض منها اثبات أنه إذا كان الاسلام أباح الرق ضمناً واعترف به علانية ، فقد نصّ على أحكام لازالته بالتدريج .

(١٠٢) وبصورة خاصة أثناء حجة الوداع . انظر روبرتس ، « أحكام القرآن الاجتماعية » ، ص ٥٧ ، والحوبي ، « تسامح ... » ، ص ١٦٤ - ١٦٥ . (وفي الحديث أن النبي قال لأبي ذر : « هم اخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فأطعموهم مما تأكلون ، وألبسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فأعينوهم » . وفي رواية أخرى أنه قال : « ان اتباعكم اخوانكم في الدين سخرهم الله لكم فأطعموهم مما تأكلون ، وألبسوهم مما تلبسون ، وساعدوهم فيما يعملون ان كان يشق عليهم » . (المترجم) .

زد على ذلك أنه لا مناص من رؤية المسألة من وجهة نظر اسلامية بحسب ، هي أن الحرية الانسانية ناجمة عن قرار إلهي ، وانها ليست متروكة أبداً لتقريرات البشر . والوضع القانوني المقرر من الله يجعل انسان في طاعة آخر - في صدد ما هو جائز تبعاً للقرآن - لا يحرمه مع ذلك من جميع حقوقه الشخصية . ولقد كانت مؤسسة الرق ، وهي مشتركة بين كل المجتمعات التي كانت قائمة في الازمنة الغابرة ، تتوافق وشروط انتاج من نوع خاص . وكان لا بد أن تزول تلك المؤسسة وهذا الانتاج في آن واحد . وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت أوروبا قد بلغت مرحلة من التطور جعلت الغاءها ممكناً اقتصادياً . وهكذا غدت بطلنة النضال ضد العبودية غير مدافعة . ويظهر التاريخ من جهة ثانية أن موقف كل بلد من البلدان الغربية كان يختلف باختلاف امكاناته المادية ، أكثر مما كان يختلف تبعاً لتطلعاته الروحية الخاصة . وقد حلت القنانة تدريجياً في الريف محل الرق ، ثم استبدلت بها اليد العاملة بأجر . أفىكون من غير اللائق إذن في هذا الصدد ، أن نعكس الاحكام القرآنية على المجتمع الاسلامي المعاصر ، آخذين في حسابنا ميزان القوى الحديد في النظام الاقتصادي ، وان نفكر كذلك بأن الأوامر المتعلقة بالعبيد والخدم قد تؤولف هيكل تشريع اجتماعي أو قانون عمل موافقاً تمام الموافقة لروح الاسلام العام ؟ وهنا تصبح وصية محمد الشهيرة كالتالي :

« ان مستخدمكم (عبيدكم) أخوة لكم جعلهم الله تحت أيديكم . فمن يستخدم عاملاً (يملك عبداً) فلا يكلفه أية مهمة فوق طاقته ، وإذا اضطر إلى ذلك فليعاونه فيها ، وإذا ارتكب العامل (العبد) خطأ ، فليغفره له أو فليعزله (فليبادل به آخر) ، لكن لا يسيئ إليه (يعذبه) قط » (١٠٣)

(١٠٣) هذا التفسير خاص بنا . وقبولنا استبدال « مبادلة » بـ « عزل » تم بالنظر إلى حفظ الفارق التاريخي . ونسوق تفسيرنا بكل تحفظ بالرغم من عثورنا على شرح مماثل تقريباً عند هارون شرواني في « دراسات في الفكر السياسي الاسلامي والادارة » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الرابعة ١٩٦٨ ، ٢٨٨ صفحة ، ص ٢٥٦ .

وليس مثل هذا التعميم أو الاسقاط منافياً بالضرورة للمعقول ، إذا أخذنا في الاعتبار أن وضع العبد ، في المنظور الاسلامي الحقيقي ، وخلافاً لكل المناظير الاخرى ، وضع قانوني بالمعنى الدقيق ، وانه لا يشين قيمة الانسان الجوهرية على الاطلاق .

العدل والاحسان

في اطار « الخلق الدولي » تحدّد الحوافز الروحية المستمدة من الثقافة التقليدية ، وبالتالي من الدين كذلك ، بعض التصرفات الفردية والجماعية . وقد أثار معنى « الاحسان » المسيحي حركات كبرى تدعو إلى التضامن بين الناس ، أدت بدورها إلى أنسنة القانون الدولي الوضعي . ويبدو مفيداً وهاماً أن نأخذ في الاعتبار منحى الاسلام الذي يعتبر العدل « أقرب الامور إلى التقوى » (١٠٤) . وينبغي معالجة الامر في حذر ، لأن استعمال الالفاظ قد يؤدي إلى التشويش أو اخفاء الفوارق الدقيقة . ولكن المعالجة مفيدة لأنها تتيح استخراج مفهوم اسلامي خاص يؤثر في تنظيم العلاقات الاجتماعية ويحدّد بشكل شبه مباشر روح العلاقات الدولية .

إن المعنى السامي للمساواة بين الناس ومسؤولياتهم الفردية ، النابع من وعي وايمان راسخين بالمفارقة الالهية ، قد يستتبع اقامة مجتمع فرداني بشكل رهيب ، يبلغ حد « رفض التضامن بمعناه المسيحي ، ورفض الشفقة التي يقصد منها الترضية » (١٠٥) . وهنا يطرح بالفعل سؤال عما إذا كان التسليم

(١٠٤) المائدة ٨/ . وكذلك : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا ، وإن تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيراً » (النساء/ ١٣٥) (١٠٥) ماسينيون ، « احترام الشخصية ... » ، ص ٤٥١ .

بمشيئة الله القدير ، والتقيد بالقوانين السائدة في مجتمع ينبغي أن يهيمن عليه النظام والعدل ، قد استبعدا بالضرورة الشفقة والاحسان من العلاقات المتبادلة بين الافراد . إن لفظة الاحسان بمفهومها الخلقي الحديث تعني أحياناً عكس ما تعنيه لفظة العدل . فهل تكون الفكرتان متعارضتين ، أم أنهما تشملمان المبادئ الخلقية الجوهرية ذاتها ؟ وهل هما صادرتان عن الهام مشترك ، أم أن احدهما تتوسل الشعور ، وتتوسل الأخرى العقل ؟ ويترك النقاش في هذا الصدد منزلة ما ورائية ، وإنما دار في هذه الصفحات لسبب واحد هو أن المنظور الاسلامي يختلف اختلافاً ملموساً عن المفهوم الغربي . زد على ذلك أن هذه المشكلة تبدو قائمة « في قلب الاهتمامات » الخاصة بتعريف الحق الانساني (١٠٦) ، وبالتالي تعريف الخلق الدولي .

ويروز العدل المكافآت أو العقوبات ويوزعها تبعاً للأعمال ، ويعطي الاحسان تبعاً للحاجات بلا حساب . والعدل امرأة معصوبة العينين تحمل ميزاناً ، والاحسان امرأة لا ترى أكثر مما ترى الأولى التي يمكن أن تكون أختها ، لكنها فاتحة ذراعيها على مديها . وفي وسع الاحسان أول أشكال العدل ، وعلى العكس من ذلك ، ينبغي أن يكون العدل ثمرة الاحسان الحقيقي . فهل يشكلان كلاهما قاعدتي سلوك خلقي ، أم هما بالاحرى أساسان لمبدأين متميزين يصدر عنهما نهجان لخلقيتين مختلفتين ، أم أنهما أخيراً يتلاقيان بعكس ذلك على الصعيد الاستعلائي ؟ إن هذا النقاش يزعج الحضارة الغربية الموزعة بين المثالية المسيحية والعقلانية الفكرية .

إن معالجة المشكلة ينبغي أن تتم من زاوية خاصة ، وذلك بالمقابلة بين مفهومين للعالم ، لا بين لفظين أو فكرتين . فهذان المفهومان هما اللذان يحددان بالفعل المفهوم « السياسي » لاحد الجماعات بوساطة الصورة التي يقدمانها عن الهدف الاجتماعي والروحي للانسان والمجتمع . ولا تناقض

(١٠٦) بيكتيه ، « الحق الانساني » ، ص ١٨ .

في الاسلام بين العدل والاحسان ، بل يؤلف العدل المحور الذي تدور حوله جميع القيم الخلقية الجوهرية . وقد يكون من الخطأ أن يدور في خلد أحد ، كما هي الحال بالنسبة لكثير من المؤلفين الغربيين ، إن الاسلام يبشر بالاحسان ، وأن هذا قد يكون أصيب بالتقاصر والجهل ، أو فقد اندفاعه ، لاسباب تاريخية ، فلم يعد يمثل سوى واجب ظاهري وآلي . كما قد يكون من الخطأ ، بصورة عكسية : تخيل عدل اسلامي صارم يصل إلى حدّ عدم الانصاف ، متجاهلاً الرأفة والغفران .

وانه ل يبدو ضرورياً في هذا السياق وضع التنزيل الاسلامي عبر منظوره التاريخي . فالحق أن المؤلفين المسلمين (١٠٧) الذين عالجوا تطور الرسالة التي بعث بها الله إلى الناس (١٠٨) تبعاً لتطورهم الذهني والاجتماعي ، يؤكّدون صراحة اصالة الاسلام . فلقد انزل الله في مرحلة أولى ديناً يتوجّه أول ما يتوجه إلى الحواس ، لأن الانسانية كانت عاجزة حينذاك عن فهم أي تعليم من شأنه تجاوز هذا الاطار . وفي مرحلة ثانية ، وكانت البشرية قد اغتنت بالتجارب وارتقت عواطفها ، كشف الله عن دين يبشر بالتقشف والطهر والمحبة . إلا أن المجتمع الانساني لم يستطع وهو يتابع تطوره أن يعيش في الطهر والايثار ، فحلّ الشقاق محل المروءة ، وتغلب النزاع على الاحسان . وهنا أنزل الله في مرحلة أخيرة الدين الاسلامي الذي يحسب حساب العواطف والحاجات المادية ، حساب القلب وحساب العقل ، ونذره لتحديد العلاقات الانسانية ، وتنظيم المجتمع الدنيوي بصورة عملية ، مبيّناً في الوقت نفسه السبيل إلى نعيم الآخرة . وأهمية هذا العرض الموضح للتدرّج المتوازي بين تطوّر البشرية المفترض وتوالي الرسائل السماوية انه يبيّن كيف يفترض في العقل أن ينتصر شيئاً فشيئاً على المحبة ، والتنظيم

(١٠٧) محمد عبده ، « رسالة التوحيد » ، ص ١١٢ وما بعدها .

(١٠٨) الاسراء / ١٠٧ :

الشرعي على الايثار والمروءة ، أي أن ينتصر العدل على الاحسان . وقد قال النبي بهذا الصدد موضحاً : « إذا كانت الشعوب تتزلف إلى الله بكل الاعمال الحسنة ، فليسوف تتقربون منه بما استفدتموه من علم وفطنة » .

وقد يكون من الملائم في هذه المرحلة تحديد التعريفات تحديداً دقيقاً . ونبدأ بالاحسان ، فنقول : ليس الاحسان بمعناه الاصفى برّاً ، ولا سخاء ، ولا إنسانية ، ولا ايثاراً ، ولا رفقاً ، بل ليس شفقة ، ولا عطفاً ، ولا رحمة ، ولا تعاطفاً . إنه فوق ذلك كله . وليس ما يجمع بين هذه الفضائل سوى نقيضها ، عينا الانانية . ولا يتلاقى حب الآخرين حباً منزهاً عن المصلحة ، حباً عفويّاً ، بل حباً غير خاضع للعقل ، مع الاحسان ، أو أنه ليس بالاحرى الاحسان إلا في الحدود التي يرى فيها فاعله « الناس (بعين الله) ليسوّغ هبته نفسه بلا حدود ، وليصورّ الله بصورة الانسان ... » (١٠٩) . ففكرة الاحسان إذن في هذا المفهوم فكرة دينية للغاية ، ومسيحية بشكل أساسي . أما القرآن فانه يعرّف المحسنين بأنهم أولئك الذين « يطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمّاً وأسيراً » (١١٠) إلى جانب حسناتهم الاخرى . فمفهوم الاحسان الديني الصرف ليس غائباً إذن عن الاسلام ، لكنه لا يتخذ في الاخلاقية الاسلامية الالهية التي اكتسبها في الخلق المسيحي . وقد تناول القاهوس العصري لفظ الاحسان وافقده جزءاً من قوّته الاستدعائية إلى الذهن ، بجعله شبه مرادف للفظ البرّ . شبه مرادف فقط ، لأنه بقي له من أصله الديني معنى اضافي يجعل تحديد فكرته صعباً جداً . ولا شك في أن فكرة الاحسان قد شكلت الخلق المسيحي ، وانها ما تزال اليوم مسترة ، حتى في المجتمع الغربي الذي ازيل عنه الطابع المسيحي .

(١٠٩) اندريه لاند ، « مصطلح الفلسفة التقني والنقدي » ، باريس ، الطبعة العاشرة ١٩٦٨ ، ١٣٢٩ صفحة ، حواشي الصفحة ٤١ .

(١١٠) الانسان / ٨ .

ولقد تمّ اختيار تعريف « الاحسان » في خصوصيته المسيحية بشكل طوعي ، لأن هذه الصفحات موجهة بصورة خاصة إلى قراء غربيين : « هبة المرء نفسه بلا حدود ، ليصوّر الله بصورة الانسان ... » . وهذه الصيغة الاخيرة غير مقبولة في السياق القرآني . وبالمقابل فإن « هبة المرء نفسه بلا حدود » منوه بها تنوياً شديداً في الاسلام ، لأن التنزيل يحض المسلمين على القتال مخاطرهم بحياتهم لحماية « النساء والأطفال الضعفاء » .

وهكذا فإن الحاجة ملحة إلى شروح لمنع الخلافات ودفع الظلم عن الاسلام . ومن المناسب كذلك الإشارة إلى أن المسامحين يبدوون موجسين أمام طموح المؤلفين الغربيين لأن يشرحوا عن طريق التضاد فكرتي العدل والاحسان ، لأنه ينبغي بصورة جوهرية أن تظل الفكرتان متكاملتين غير منفصلتين . والقرآن لا يضعهما قط موضع التناقض ، كما أن المقابلة (احسان - عدل) لا وجود لها عند المسلمين لدى ممارسة الاحسان . وبالفعل ، فإن العفو عن المسيء مثلاً يؤلف من وجهة النظر القرآنية عملاً منافياً للاحسان في غير مصلحة المجتمع ، لا لأنه يمنع ازالة أذى المذنب عن المجتمع وحسب ، وإنما لأنه يترك له كذلك حبله على غاربه . فالقصاص احسان فعّال واجب لحماية الجماعة ، ولمنع الضالّ من الابتعاد أكثر فأكثر عن خالقه . والقرآن يخاطب الانسان بكلية : اعمق مشاعره - حسنة كانت أم سيئة - وعمله اليومي من منظور قد نستطيع نسبه إلى « علم النفس التطبيقي » . وهكذا فإن الاحسان يؤلف ولا ريب في الاسلام قيمة انسانية جوهرية ، واحدى الفضائل الاساسية لأولئك الذين يدعون أنهم « مسلمون » . ويريده القرآن مع ذلك فاعلاً وجماعياً وشاملاً . وتتأكد من هذا المنظور خصيصة الإسلاميه . فهو لا يؤلف قاعدة نابعة من مثل أعلى قد تكون غير قابلة للتحقيق ، وإنما يؤلف على العكس من ذلك نظاماً فعلياً ينبغي أن يرصّ بنيان كل مجتمع طامح إلى الديمومة .

وإذا كان من المسلم به أن غالبية الناس الساحقة قد بدت عاجزة على مر الدهور ، عن أن توائم بين سلوكها ومتطلبات الاحسان الكامل ، فان العدل يصبح الدعامة الرئيسية التي يمكن أن يقوم عليها مجتمع صالح ومتكامل . وإذ خلق الانسان ضعيفاً للغاية ، فقد بيّن التنزيل « سبيلاً » وفرض عليه بنى اجتماعية . ولا تضيق هذه البديهة في نظر المسلمين الذين يعتبرون الاسلام ديناً تاماً كاملاً من مجال التعبير العفوي عن الفضائل الكبرى الشاملة ، كحب الآخرين والمروءة ، لأن رحمة الله « قد وسعت كل شيء » بالفعل ، كما ينصّ القرآن . وينشّط تطبيق الشريعة المنزلة — مقياس العدل الكامل — تطوّر الناس الفكري والخلقي إلى مستوى أعلى من الايثار ينبغي أن يتيح فيما بعد أن يصبح مثل المحبة الاعلى حقيقة مهيمنة على الشؤون الانسانية . وتحدد التعاليم القرآنية هذا الهدف الأعلى : « والذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوقّ شحّ نفسه فأولئك هم المفلحون » (١١١) .

أفلا يكون العدل سوى نظام من الاكراهات الشكلية السلبية ، والواجبات القسرية ، أم أنه يمكن أن يستلزم عكس ذلك ؟ أيكون بالاحرى فصّحاً محايداً بين ما هو مباح وما هو محظور ؟ إن كل ما كان شرعياً ، مستقيماً ، مطابقاً للشريعة المنزلة ، هو في النظام الاسلامي عدل . وفكرة العدل مستمدة بدورها من جوهر ديني . فالعدل في النظرة الاسلامية إلى عالم متوازن تحكمه الشرائع الإلهية انضباط وسداد ، لأن الله هو المدبر ، وقد نبأ الناس بشريعته عبر القرآن . وصنفته الإلهية هي التي تميّز بشكل قاطع عدالة كل الفضائل الاخرى ، مثلما أن الشعور الديني المسيحي يجعل من الاحسان أكثر من مجرد البذل في سبيل الانسانية . ولفظ العدل نفسه يعني في العربية بأصل

(١١١) الحشر ٩ . وانظر كذلك التغابن / ١٦ .

الوضع ، « المساوي » ، « المنصف » .

ومبدأ المساواة والمقايسة والتناسب هذا يقود إلى الجمال في الطبيعة (١١٢) وإلى الجودة في الانسان . ويمثل العدل حسب العقيدة الاسلامية أساس كل التنزيلات الالهية وغايتها في آن معاً . وعندها يعبر عنه من مستويين : عدل الله في مخلوقاته ، وعدل الناس فيما بينهم . وقد أمر محمد صراحة بأن يعدل بين الناس (١١٣) . وتعتبر فكرة العدل في القرآن أرفع من مجموع المفاهيم والانظمة التي سنّها البشر : لأنها تلامس طوية المؤمن الذي يعام الله كل أعماله وكل حوافزه ونياته (١١٤) .

ويرسو النظام الاسلامي في مجمله فوق بعض قواعد التوازن . ومفهوم الله نفسه وسط بين القدرة والقسوة من جهة ، والرحمة والرفق من جهة ثانية . والامة الاسلامية « أمة وسط » حسب العبارة القرآنية التي تعتبر مرجعاً لأكثر من مجرد المفهوم الجغرافي . ومستلزمات الاخلاقية على بُعد متساوٍ من طرفي النقيض في هذا الاتجاه وذلك . والفضيلة وسط ، « الوسط بالتمام » . وهذا المعدل ، هذه المساواة ، هي العدل الذي هو الفضيلة الجوهرية . عدل لا افراط فيه ، عدل استبعد منه كل شعور بالبغض أو الانتقام ، عدل يأخذ ، بجوهره ، كل نسبة بعين الاعتبار . ويبدو أنه ينبغي بالحرى أن تعرف فكرة العدل الاسلامية تعريفاً أفضل ، إذا وضعت في سياقها العام ، بلفظ العدالة – (او الانصاف) (*) – بالمعنى الذي يفهمه الغرب بصورة عامة .

ومبدأ العدل هذا المؤكد توكيداً قوياً يمدّ جذوره في الدين الذي يبين

(١١٢) عفاف فايز ، « منحنى حديث نحو الاسلام » ، بومباي ١٩٦٣ ، ١٢٧ صفحة ، ص ١٧ .

(١١٣) الشورى / ١٥ .

(١١٤) انور قادري ، « العدل في الاسلام التاريخي » ، لاهور (أشرف) ١٩٦٨ ، ١٤٥ ، صفحة ، ص ١ .

(*) « العدالة » مقابل (équité) الفرنسية التي تعني كذلك « الانصاف » . وقد أضفناها لزيادة الايضاح . (المترجم) .

للمؤمن مضمون الفكرة الحقيقي بالوعيد بيوم الحساب و « الايمان إيماناً شديداً برب ديان ، وبجلاله الذي لا يضاهيه جلال ، وبحقه المطاق في العقاب ... » (١١٥) ، وبعده الذي لا حد له . إلا أن النعوت التي يستخدمها القرآن لبيان صفات الله ، وتنوعها ووفرتها تنوّه بالاهمية الخاصة كذلك برأفة الله ورحمته ورفقه . وتلتقي الفكرة الاسلامية هنا مع الفكرتين اليهودية والمسيحية اللتين تقولان بأن الله رحيم بالضرورة لأنه كامل العدل . ويضفي العفو على الظلم نوعاً من الكمال من غير أن يضعفه . وتبدو الرحمة جزءاً لا يتجزأ من الانصاف لا مجرد متمم له . ويستتبع هذا التوافق أن الارشادات الاخلاقية ، أو الوصايا القطعية ، من مثل حب الآخرين ومساعدتهم ، ونجدة ذوي القربى والمساكين والغرباء ، لم تكن لتغيب عن الاسلام الذي جعلها ، على العكس من ذلك ، خاصة به . ولقد أمرت بها بعض آيات القرآن بصراحة . ومع ذلك يتوقف التوافق عند هذا الحد . فليس على المسلم أن يصلي لأجل من يضطهدونه ولا أن يحب أعداءه (١١٦) . ويبدو الابعاز المسيحي في نظره غير منطقي ويخدش العقل ويتنافى مع الطبيعة . والحق أن أعداء الاسلام هم أساساً أعداء الله ، وعليه فإنهم يغدون ممقوتين غاية المقت ، ويجب التصدي لهم . وإذا دعت الحاجة ، غدا العنف مع الذين يعكّرون النظام ويخلّون بالتوازن عملاً مشروعاً ، و « وظيفة من وظائف » العدل « بأجل معانيه » (١١٧) . وهكذا فإن المسلم لا يدير خدّه لمن يضربه ، وإنما يدافع الشر بأفضل الطرق الممكنة ، دون أن ينسى الهدف الاخير ، ألا وهو المصالحة والسلام .

(١١٥) اندراي ، « محمد » ، ص ٥٩ .

(١١٦) بالرغم من توصيته بأن يكون كريماً معهم : « ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن ، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » . (فصلت / ٣٤) .

(١١٧) رينيه غينون ، « سيف الاسلام » في « الاسلام والغرب » ، باريس ١٩٤٧ ، ٣٩٣ صفحة ، ص ٥٩ - ٦٤ ، ص ٥٩ .

والرحمة والرفق قاعدتان يجب التقيّد بهما بصورة استثنائية ، لكنهما ليسا فكرتين مجردتين ينظر اليهما وكأنهما مثلاً أعلى . والنظام معادل للتوازن والانضباط ، وللوحدة والعدل . وينبغي أن توضع المفاهيم في هذا السياق ، لأن الدين يقدم الارشادات الخلاقية الفردية واركاز المؤسسات الاجتماعية في آن واحد . وعلى الصعيد الجماعي يُعبّر عن الامر الفردي مبطناً بالرحمة والمروءة ، عن طريق العدل والايثار الصادر مباشرة عن فكرة التضامن الذي لا غنى للمجتمع البشري عنه ، حسب العقيدة الاسلامية . وهذه حركة إبرازية تتناقض مع الانانية ، دون أن تلغي بالضرورة الفردانية أو النفعية . والعدل في الاسلام هو الحافز الديني الاساسي ، والايثار هو القاعدة الخلاقية الرئيسية للنظام الاجتماعي .

وتشابه بعض الممارسات الاجتماعية والخارجية ، وتماثل ردود الفعل الانسانية العفوية ، وكذلك تقارب المصطلحات أو ضعفها ، قد تؤدي جميعاً إلى البلبلة ، لأنها قلماً تعبر عن المفهوم ذاته من دين إلى آخر ، وبالتالي من حضارة إلى أخرى . فمعنى « الاحسان » الاسلامي لا يطابق معناه في اللاهوت المسيحي أو في المفهوم الشعبي الغربي بصورة عامة ، لكنه يتوافق بالمقابل مع معنى « الاخاء العميق في التبعية لله » (١١٨) . ويمكن أن يبلغ هذا الاخاء بالطبع قمماً شاهقة ولا يكون مجرد تنفيذ آلي للقانون . وتوضح الزكاة ، « أحد أركان الدين الخمسة » ، الفكر الاسلامي في هذا الصدد ، بشكل لا بأس ببلاغته . وقد لا يكون من النوافل في هذا السياق أن تحصر دائرتها بشكل أدق في انعكاساتها على مستوى المؤمن نفسه .

وقد يؤدي طابع الهبة الالزامي إلى الاعتقاد خطأ بأن مشاعر السخاء والاحسان لا بد أن تكون « تقلّصت » ، لأن الشرعية الاسلامية جعلتها

(١١٨) غاستون زنانيري ، « الكنيسة والاسلام » ، باريس ١٩٦٩ ، ٣٨٨ صفحة ، ص ٤٢ .

آلية بعض الشيء . ويبدو أن الصدقة كانت في البدء طوعية ، وانها أصبحت الزامية مع قيام الدولة الاسلامية بغية مساعدة المساحين المعوزين المتزايد عددهم واغاثة الفقيرات من عائلات المجاهدين في سبيل الله . وهكذا غدت « ضريبة » ، على الرغم من بقاء استعمالها مرصوداً لاغراض انسانية محددة تحديداً دقيقاً . وإذا كانت قد اتخذت مع الزمن ظل معنى شرعياً راح يتعاظم بالتدريج ، فانها احتفظت بطابع الموجب الديني ، وطابع العبادة ، وطابع عمل الخير بمفهوم اللفظة الخلقي أيضاً . وبالفعل ، فان ظاهر الصدقة الشرعي لا يقصر السخاء أبداً على المجال المادي ، فالقرآن يؤكده أنه : « قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى » (١١٩) . وتدفع الصدقة حباً بالله أكثر مما تدفع حباً بالآخرين . والواقع أن الله يملك في الرؤية الاسلامية كل شيء ، وليس لانسان ملك مقصور عليه وحده ، مهما يكن هذا الملك . وهكذا تمثل الصدقة رياضة روحية متوافقة تماماً وفلسفة الدين الاجمالية التي تدفع كل مسلم بصفته الشخصية إلى الارتفاع فوق الاهتمامات المادية ، وتنقله من الاثرة إلى الايثار ، من الفردي إلى الجماعي .

ولا يشعر المؤمن وهو يقدم الزكاة أنه يتنازل عن قسم من ماله ، وإنما يشعر أنه يعيد إلى الله جزءاً ضئيلاً جداً من نعمته الواسعة عليه . وهذه النية في تمجيد خالق كل شيء ، تضيف اضافة تامة على الصدقة طابعاً يجعلها عملاً من أعمال التقوى . أضف إلى ذلك أنها تتسم أيضاً بطابع التزكية والتطهير (١٢٠) وتجعل امتلاك المال الذي أخذت منه الصدقة جائزاً مشروعاً . واللفظان العربيان المترجمان (إلى الفرنسية) (*) بكلمة Aumône يعبران في

(١١٩) البقرة / ٢٦٣ .

(١٢٠) « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها » (التوبة / ١٠٣) .

(*) اضافة يقتضيا السياق العربي (المترجم) .

أصل الوضع عن فكرتي « التطهير » و « تصديق الحقيقة » (١٢١). (**) ولا يفقد السخاء على هذا الأساس عفويته ، لأنه مبني على القناعة الدينية . أضف إلى ذلك أن البائس الذي يتوجه إلى المؤمن طالباً « مال الله اكراماً لله » يحتفظ بكامل كرامته كإنسان . وإذ يفهم « الاحسان » وتثبت شرعيته على هذا النحو ، فإنه يفقد الجانب المهين الذي يتخذه أحياناً ضد المستفيد منه . إنه ليس عطاء متروكاً أمره لتكتم الغني ، بل هو « حق للفقر » (١٢٢) . معلوم ، ومطلوب شرعاً في « الاموال الظاهرة » ، وبالقوة إذا اقتضى الأمر . ويستجيب هذا العطاء للأمر المطلق بالعدل . والحدس الديني جوهرى وأساسى ، لأنه يحدد الزامية القانون الوضعي . منظماً علاقات الإنسان بالإنسان . وعندها لا يظهر الحب الأخوي ، والرفقة ، والرحمة ، والمروءة ، على أنها مجرد فضائل أخلاقية ، وإنما على أنها وصايا دينية بصورة خاصة . وللصدقة أهمية متميزة في هذا الصدد ، لأنها تعبر عن التركيز في الدين وممارسة العدل في آن معاً . زد على ذلك أن الشريعة تنص على الذهنية والطريقة اللتين ينبغي على المؤمن أن يؤدي بهما الصدقة . ويجب أن تكون العطية من أجود ما يملك الإنسان وأن يستبعد منها الخبيث (١٢٣) . والنية أساسية . وتنقل السنة أنه سبق لمحمد أن شرح معناها في أول موعظة له بالمدينة : « ... من استطاع انقاذ وجهه من النار ولو بتمر فليفعل ، ومن لم يجد

(١٢١) « الزكاة » و « الصدقة » ؛ انظر روبرتس ، « احكام القرآن » ، ص ٧٠ - ٧١ ، وماسون ، « القرآن » ، ص ٥٨٧ .

(**) (استخدمنا لفظة « تصديق » بمعنى « تأكيد » Affirmation لورودها في القرآن بهذا المعنى « ومصدقاً لما بين يدي من التوراة » (آل عمران / ٥٠) ، ولجانستها لفظة « الصدقة » التي أوردها المؤلف بازاء « تصديق الحقيقة » . (المترجم) .

(١٢٢) المعارج / ٢٤ - ٢٥ .

(١٢٣) « يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ... ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ... » (البقرة / ٢٦٧) .

فليُنقذ نفسه بقول حسن يقوله لأخيه ، لأن الحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف ... » (*) .

ومفهوم العقاب في القرآن من خلال تسلسل الافكار ذاته هام كذلك ، لأنه يكسب العدل الاسلامي بُعداً الحقيقي . كما أنه قد يتيح ادراك المنحى الاسلامي بشكل أفضل . فلقد أبطل الاسلام تقريباً دية القتل بالقتل التي طالما اضرّت بعرب الجاهلية . إلا أن القرآن لا يستبعد كل الاستبعاد عدلاً ملوئاً بالثأر . فالله لا يعاقب « من يثأرون للظلم ، بل يعاقب من يضطهدون الآخرين . ومع ذلك . فان المشكلة الكبرى هي في أن يصبر المرء ويغفر » (١٢٤) . وهكذا عادت الشريعة الاسلامية فاعتمدت القود الذي كانت المسيحية قد نبذته ، غير أنها أدخلت عليه تلطيفات هامة (١٢٥) .

إن الرحمة والغفران يكملان العادل ويزينانه في اطار الفلسفة الاسلامية العامة التي تبشر بالاعتدال ، وبأن « خير الامور أوساطها » . ويعتبر الرفق

(*) جمع المؤلف هنا على ما يبدو بين عدة أحاديث . ولذا ترجمنا النص الفرنسي كما ورد في المتن ، ونثبت في الحاشية ما عثرنا عليه في المظان التي بين أيدينا :

- (١) « فاتقوا النار ولو بشق تمرة » .
 - (٢) « على كل مسلم صدقة . فقالوا : يا نبي الله فمن لم يجد ؟ قال : يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق . قالوا : فان لم يجد ؟ قال : يعين ذا الحاجة الملهوف . قالوا : فان لم يجد ؟ قال : فليعمل بالمعروف وليمسك عن الشر فانها صدقة » .
 - (٣) « إذا أحسن أحدكم إسلامه فكل حسنة يعملها تكتب له بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف ، وكل سيئة يعملها تكتب له بمثلها » . وفي رواية : « إلا أن يتجاوز الله عنها » .
 - (٤) « كل عمل ابن آدم يضاعف . الحسنة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف » . (المترجم) .
- (١٢٤) درمنغهايم ، « شهادة ... » ، ص ٣٧٣ .
- (١٢٥) « وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين » (النحل / ١٢٦) ولقد فسر المسلمون « صبرتم » بـ « غفرت » .

بالإنسان الطيب والرحمة بالفاسد لاعادته إلى الصراط المستقيم ، اسمى تعابير العقل والبصيرة . وتشمل التقوى الحقيقية الايمان والاعمال . فالإيمان هدفه الله واليوم الآخر ، والاعمال هي أولاً أعمال الرحمة . وينبغي أن تطبع المروءة جميع أعمال المؤمن بما فيها اللياقات اليومية . ويشمل هذا الجمال في النفس وهذا البرّ المسميان على عجل شديد « احساناً » ، جزءاً عريضاً جداً من أعمال الناس . وإقْد قال النبي في هذا الشأن أن « كل عمل صالح صدقة . فابتسامتك في وجه أخيك صدقة . والنصيحة التي توجهها إلى غيرك بأن يعمل صالحاً تعدل الصدقة . وأن تهدي ضالاً إلى الطريق المستقيم صدقة . ومساعدة أعمى صدقة ، ورفع الحجارة والأشواك وغيرها من الطريق صدقة ... » (١٢٦) .

ومنطق النظام الاسلامي ، بمعزل عن كل ما عداه ، حسن البنية شديد الصلابة . والاحسان والعدل هما الطرفان اللذان ينبغي بالتأكيد أن تتأرجح الخلقية بينهما ، والحدان اللذان ليس في وسعها تجاوزهما من هذا الجانب ولا من ذاك ، والمعْلَمَان اللذان لا يمكنها اختيار أحدهما دون الآخر بصورة اعتباطية . وإذا وضع هذا الفرق الدقيق على صعيد الاخلاق الشخصية ، شبه التأرجح بين الحق والواجب الفردي . وقد يكون من الأجل والأصح على هذا ، أن نبين أن المحاور التي تتأرجح حولها الخيارات الخلقية ، على الصعيد النظري وفي الواقع ، تختلف في الاسلام عنها في المفهوم الغربي المتأثر بالمسيحية . فالمحور في الاسلام هو العدل ، وتمثل الرحمة الحد الذي يمنع « عقاباً » شرعياً صارماً جداً من أن يغدو ظلماً . أما في المسيحية فالمحور هو الاحسان ، بينما يعترض العدل لتلافي أن يؤدي الافراط في السخاء إلى عدم الانصاف . ويستفاد من هذا أن قواعد الخلقية متباينة بشكل جوهري ،

(١٢٦) علي عامر ، « روح ... » ، ص ٥٤ - ٥٥ .

في الوقت الذي تبدو فيه مظاهرها العملية الخارجية شبه متماثلة . وسبب هذا التباين نابع من جوهر ديني بصورة خاصة (١٢٧) .

يختلف مفهوم الله من ناحية اختلافاً جوهرياً عن الصورة التي يمثلها المسيحيون عن الرب . فالله الرحمن الرحيم ، بوحدانيته وقدرته الكلية وكونه مالك يوم الدين ، يمثل الواجب الوجود . ولم « تلحق به النسبية » عن طريق تلبسه بالبشر وتجسده عبر « ابنه » الذي ضُحّي به حباً بالانسانية . ومن جهة ثانية ، يختلف شكل التعبير نفسه في التنزيلين المتقابلين ، فلقد نُذرا كلاهما لتحسين الانسان والبشرية . إلا أن أحدهما في تطور مستمر ، والآخر هو ، على العكس منه ، الشريعة الالهية الممنوحة التي لا تتحول . والفضيلتان الدينيتان السائدتان فيهما هما — كما رأينا — الاحسان في الأولى ، والايمان في الثانية . ومفهوم الانسان والعالم ناجم عن رسالة الديانتين الاساسية . وعلى عكس المسيحية التي تقدم النعيم في الآخرة ، يقدم الاسلام أيضاً سعادة الانسان الفاضل على الأرض ، في مجتمع مشكل حسب المشيئة الالهية . وتتوجه الشريعة الاسلامية على الصعيد الخلقي إلى الفرد . كما تتوجه إلى الجماعة . وأما القاعدة المسيحية فأشد توجهاً إلى الشخص . ويبين القرآن السبل الواجب سلوكها للحصول على المجتمع البشري الكامل . إلا أن تكذيب الناس يلطّخه ويصدع وحدته وتناسقه . ومع أن تمثل الانسان مستقى من منابع التنزيلات ذاتها ، فانه يختلف اختلافاً شديداً . فالمسلم يملك الشريعة التي تحضّه بصيرته على احترامها . وهو مسؤول في زهو ايمانه تمام المسؤولية عنها ، ويتعرض للعقاب إذا خرق أحكامها . لأن خرقها معصية دينية .

(١٢٧) من المنطقي الاعتقاد بأن المظاهر الدينية ليست حصرية . زد على هذا أنه لما كان بحثنا يتناول الاسلام ، فانه لم نهتم بأن نأخذ في اعتبارنا إلى أي مدى ما زالت تعاليم المسيحية تؤثر في سلوك الأفراد الخلقي ، وفي قرارات الدول السياسية . ولقد اخترنا رؤية نظرية ، بل صورة منسوخة لا أصالة فيها . صورة ربما كانت بالية .

وأما المسيحي فخاطيء للغاية ، وعاليه للتقيّد بتعاليم دينه أن يمارس التضحية ويبحث عن التفاني في محبة الآخرين . وعلى الصعيد الجماعي المثالي ، يستتبع هذا المظهر من اللامسؤولية الأساسية ، المبطن بالايمان الذي يدفعه إلى البرّ ، أن ينتظر احساناً مماثلاً من الآخرين . وبخلاف المسيحي ، يقصر المسلم اظهار عواطفه على العدل المبطن بالرحمة ، ولا يترقب مبادلة أفضل . وهكذا يبدو مفهوم الطبيعة البشرية لدى المؤمن وموقفه مختلفين ومحددتين بجوهر دينه الذي صنع ، هو نفسه ، قواعد الحضارة التي ينتمي اليها . ومن الممكن ألا يبدو القرار العفوي الصادر عن فرد من الأفراد متبايناً تبايناً جوهرياً مع سلوكه العملي . بينما يمكن ، على العكس من ذلك ، أن يسجل مظهر القاعدة الخلقية تضاداً أكثر حدة ، بل تعارضاً عنيفاً . وإذا كانت عبارة « لا يبتنز » الشهيرة : «العدل إحسان الحكماء» ، تلائم المسلم كل الملاءمة ، فان الوصية القائلة : « أحبّ عدوك » تصدم بالمقابل ذهنه ، وتبدو له مخالفة للعقل والنظام ، وعليه ، غير عادلة في جوهرها .

« الطيف »

لقد تمّ اختيار بعض الخصائص التي لا بدّ منها لايضاح الصورة المقدّمة عن الانسان في العقيدة الاسلامية ، وتلازماً ، شرح النسق السائد لتنظيم « المدينة الاسلامية » وترتيب العلاقات مع الخارج .

فالمفهوم الذي يكونه الانسان عن الله أساسي في حضارة متمركزة حول الدين . وفي كل رؤية شاملة إلى العالم ، أو في كل أيديولوجية ، يقرّر ادراك المطلق وتعريفه ، أو — حسب الظروف — ادراك الهدف المنشود وتعريفه ، طبيعة الانسان ، ويحددان مكانته في الزمرة المنظّمة ، ويعرّفان بالافضليات المحدّدة له ، كما يسنّان القواعد التي يجب أن تحكم علاقاته بالآخرين وعلاقات الآخرين به . والله في الاسلام مفارق مفارقة مطلقة ، لكنه ليس

معزولاً ولا مستحيلاً ادراكه . إلا أن المسلم لن يشعر - وذلك بخلاف ما يحدث للمؤمنين بالديانتين التوحيديتين الكبيرتين اللتين صاغتا الفلسفة الغربية التقليدية - بأن له امتيازاً خاصاً لأن الله اصطفاه واختاره ، ولا بأنه يتمتع بشرف استثنائي ناجم عن اعتقاده بأن الله تجسّد بشراً . ومن هذا الجانب يبدو الفرق أشد ما يكون بروزاً ، لا من حيث المفارقة الالهية بل من حيث السبل التي اختارها الله للتعريف بذاته . ففي وسع المسلم أن يكتسب نوعاً من خبرة بالخالق ، وأن يمتلك معرفة الهية محدودة ، عن طريق دراسة التنزيل والتقيّد به عملياً . ولن يكون بانتظار تحقيق وعد قطع له بخاصّة ، أو يعتبر أنه مرخص له توقع احترام خاص لكرامته الانسانية . ولما كان الله واحداً ، وكان يخاطب البشرية بأسرها ، فإن جميع الناس سواسية بشكل جوهري في خضوعهم المشترك والكامل للمشئة الالهية .

وتمثل الحرية بعد المساواة المبدأ الاساسي الثاني لتثبيت الكائن البشري وتفتيح شخصيته . وما من شك في أن الله يعلم بالضرورة مصير كل فرد . لأن علمه الكلي يحيط بالأبدية . وأما الانسان الجاهل بمصيره فحرّ في اختيار الطاعة والجهد ، داخل اطار التناسق الكوني ، أو الكفر ونسبذ النفس . وهو باختياره الطاعة يؤكّد حرّيته . وهكذا تكفل وحدانية الله وقدرته الكلية تساوي الناس وحرّيتهم ، وتؤكد بالتالي عظمتهم . ولا يمكن أن يشعر أحد أنه عبد لأي عبد من عبيد الله الذي هيّا للانسانية كل شيء . ويتمتع الانسان ، بوصفه أفضل مخلوقات الله ، جعله خليفته على الأرض وآية من الآيات على رحمته الشاملة ، بشرف رفيع في الاساس ، لأنه منذور لمصير أبدي . ولا يحدّد القرآن بوضوح طبيعة الانسان ، كما أن الاسلام التقليدي لم يتوسع في البحث التأملي في قيمته الجوهرية التي اتخذت على الأخص مظهراً قانونياً . والاشارات الصريحة الوحيدة في التنزيل هي أوصاف الشخصيات المثالية السامية بأخلاقها : « وكلاً نقص عليك من

انباء الرسل ما نثبت به فؤادك ، وجاءك في هذه الحق وموعظة^١ وذكرى للمؤمنين » . (١٢٨) .

ونعيم الانسان في الآخرة يرجع اليه وحده ، إلى التزامه الفردي وجهده الشخصي . وتؤكد هذه المسؤولية التي لا حدود لها الثقة الواسعة التي وضعها الله في مخلوقه ، وتحدد بالتالي عظمتة . وفي مقابل ذلك فان تقييد الانسان بالتزويل يؤمن له حقوقه ويضمنها . فأحكام الشريعة تنص في آن معاً على ما هو مباح وما هو واجب الاداء لأنه محظور على الآخرين . وقدرة الله المطلقة ، ومفارقة الخارقة ، تحرران الانسان من الانسان ، وتولفان أساس فكرة المساواة التامة بين جميع الافراد ، وهي من أخص ما قدمه الدين الاسلامي إلى الحضارة العالمية . ولقد بنى الاسلام فلسفته وتشريعه المتعلقين بحقوق الانسان على أساس هذا المفهوم . وتبدو بنية النظام منطقية . فلما كان الانسان محروماً من كل الحقوق تجاه الله و « الشريعة » ، فهو يستطيع بالمقابل أن يطالب الآخرين والمجتمع على السواء بالحقوق التي كفها له التنزيل . وقد كان ترسخ هذه الحقوق من القوة بحيث رخصت بالعصيان والتمرد على الظلم السياسي أو الاجتماعي .

وبينما كان النظام الاسلامي في مبدأه وخلال انتشاره حياً ناشطاً ، تجمّد في الظاهر في موقف أقرب إلى السكون ، وكان من الممكن أن يسمح بالاضطهاد والطغيان على امتداد تاريخه . ويرى المسلمون أن السبب الداعي إلى ذلك كامن بالتحديد في عدم التقيد بالاحكام الاسلامية . وعليه يبقى الاسلام في نظرهم ، بطبيعته وجوهره ، دين تثبيت الانسان وتحرره ودين الحرية ضمن المساواة . وقد جلب الاسلام من خلال هذه الرؤية ، وبخلاف ما هو راس بشدة في الضمير الغربي ، نظاماً أصيلاً كان لا بدّ من أن يؤدي إلى إلغاء الرّق . والواقع أن أصل ما أتى به يتمثل في العبارات التي طرح بها

(١٢٨) هود / ١٢٠ .

المشكلة ، أكثر مما يتمثل في الحلول التي اقترحتها لها . فقد كان من شأن مفهوم الحرية بشكله القانوني الاساسي أن أسهم في وضع حد للتأكيد السابق بأن حالة العبودية كانت من حتميات الحق الطبيعي . وبموازاة ذلك اثبتت التعاليم القرآنية وتعاليم محمد أنها حامية حمى حقوق المرأة التي لا تكل . ومع ذلك فقد تدهور وضع هذه المرأة بالتدريج خلال التاريخ . وامام المسلمة العصرية معركة طويلة لاستعادة حقوقها ، لكنها تستطيع بالتأكيد أن تلتمس المعونة من التشريع الاسلامي .

ووحداية الله وترتيبه العالم في كيان متناسق متوازن يحددان فضيلة الاسلام الجوهرية والاساسية إلى أبعد الحدود ، ألا وهي العدل . وفوق هذا فان قدرة الله الكلية الغالبة باستمرار على الفلسفة الاسلامية ، تذكر بضعف الأشياء كلها ، وتتخذ مركز المعارضة المستمرة في وجه الانانية . وأخيراً فان صفات الله تستدعي إلى ذهن المؤمن الرحمة والرفق والغفران . ويبرز منطق النظام الاسلامي الشامل وبساطته تسلسل القيم ، ويسهلان فهمه . ولما كان التنزيل مبنياً على العقل والعواطف ، فقد أعد لكل شيء عدته ، وهو يرغب في تسوية كل شيء . وعلاوة على ذلك فانه يستحث أنبل مشاعر الانسان لتنظيم سلوكه . ومثال الزكاة في هذا الصدد شاهد فريد . وإذا كانت الزكاة عملاً إلزامياً ، فانها لا تغدو مع ذلك مجرد اهتمام دقيق باحترام الشرع ، أو مجرد عمل آلي ، لأن الحافز اليها يظل دينياً بشكل أساسي . وادائها بالنسبة إلى المؤدي عمل تطهيري ، وإلى المؤداة اليه هبة من الله .

والاسلام ، بوصفه شريعة قادرة على تنظيم جميع جوانب حياة المؤمن ، هو بطبيعته مجموعة قوانين قطعية وإلزامية . ويمس تجليّه الظواهر الفردية والمجتمعية ، الاجتماعية والسياسية . ويستمد قوته الإلزامية من جوهره الديني . وسرعان ما ظهر الاسلام نزاعاً إلى المساواة بالمفهوم الذي يقدمه عن الله والانسان على التوالي . ولن يستطيع المسلم أن يحيا دينه بصورة

كاملة إلا « تحت بصر الله » . ورفض الفصل بين الروحي والزماني يفرض على المؤمن التقيد بالقانون الخلقي تقيّداً مبنياً على حرية الاختيار التي يفترض أن تكون مادته إلى اعتناق الدين الاسلامي ، لا تقيّداً آلياً أو خارجياً . وبهذا يتأكد الاسلام ديناً كاملاً ونظاماً تاماً ، يتأكد بوصفه أكثر من أيديولوجية ، أي بوصفه انسانية حقيقية استعلائية خلقت مجتمعاً استثنائياً ومن نوعية خاصة ، وولدت ذهنية كما ولدت سلوكاً خلقياً يصعب وضعه داخل حدود الأطر التي رسمتها الفلسفة الغربية . انسانية تتجاوز التوحيد المطلق دون أن تستبعده ، وتضفي على الانسان عظمتة الحقيقية وتتيح له في الوقت عينه أن ينمّي إمكاناته الخاصة . ويوصي الاسلام الانسان بأن يقدم ما هو روحي ، وأن يفيد في آن معاً باحتشام وبصورة كاملة من الخيرات الدنيوية التي يبعث بها الله اليه بوصفها من آيات رحمته (١٢٩) . وبينما يؤكد الاسلام قيمة الانسان ، يفرض عليه في الوقت نفسه حدوداً معينة وواجبات جد الزامية لا غنى عنها لتوازن الشخص والجماعة . ولا يمكن أن تفهم الاخلاقية الاسلامية ، حتى على مستوى الفرد ، إلا تبعاً للقرآن الذي هو جوهرها والذي يشكل حمالة العواطف .

وترجع العقيدة الاسلامية بصورة خاصة إلى طبيعة الانسان القانونية وحدها . زد على ذلك أن انصهار الروحي والزماني يشكل ثابتة هي من الترسّخ بحيث يمكن ، تبعاً لما تقدّم ، أن تدرك معها طبيعة الانسان باسقاط القواعد القانونية والخلقية . فالموجب الاساسي تجاه الله هو الطاعة والاستقامة . ويتسع المدى حيال الناس ويتنوّع من العدالة إلى النزاهة في العقود والمعاملات ، ومن الاخلاص ، والامانة ، والوفاء بالعهود والالتزامات ، إلى احترام الآخرين وخطب ودّهم ، ولا سيّما الوالدين وذوي القربى ، ومن التواضع ،

(١٢٩) « يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » (البقرة / ١٧٢) . وانظر أحمد حسين ، « في الايمان والاسلام » ، ص ١٧٣ - ١٧٤ .

والمساواة ، إلى احترام الضعفاء وحمايتهم ، ولا سيما الأراامل واليتامى .
والقرآن حجر الزاوية في الاخلاقية الاسلامية . إنه لا يصف الانسان بمفهومه
الماورائي ، لأن الروح من أمر الله وحده ، ولكنّه يأمره بسلوك ينبغي
اتباعه . وعلى هذا تصبح جميع القيم الخلقية مماثلة للتقوى والعبادة .

ويستتبع تثبيت الانسان في وجه الانسان ، وتذكيره بعدميّته بازاء الله ،
إنماء روح انساني متوازن (١٣٠) لا يمكن أن يفضي إلى افراط في تقديس
الفرد وقد أضحى غاية بنفسه ، ولا إلى الانخلاص الأعمى غير المشروط
للبنى السياسية القائمة . وتلك هي قوة الاسلام الكبرى التي لم يكن بدّ من
أن تنجح في ضمان حقوق الانسان وحماية المجتمع من الايديولوجيتين
اللتين تتقاسمان العالم وربما استطاعتا تهديده : الليبرالية الضارية والمادية
العاتية .

(١٣٠) المذكور ، « مفهوم ... » ، ص ٤٧٥ .

الفصل الرابع

المدينة الإسلامية

« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله . »

(آل عمران / ١١٠)

الانسان الجماعي

ظهر الاسلام منذ البداية حركة تؤكّد أوليّة الشأن الاجتماعي على الشأن الجماعي ، وبالتالي أولية الشخص الحرّ المسؤول في مقابل الفرد مرتبطاً بالزمرة التقليدية . وسرعان ما وعى المجتمع الذي لمّ الاسلام شمله أن عليه تأليف كيان خاص يتميّز عن العالم الخارجي بمثل أعلى مشترك للحقوق والواجبات المتبادلة . وليس لهذه الظاهرة بالطبع أية صبغة اسلامية بحت . وبالمقابل فإن فكرة « الامّة » خاصة بالاسلام ، لأنها تتعلق بجمع من المؤمنين يشهدون شهادة مرتكزة بشكل حصري على كلام الله الخالد الذي لا يتحوّل ولا يتبدل ، ألا وهو القرآن .

ولم يكن بدّ من أن يتأكّد أن هذه الجمعية ليست ذات نزعة حصرية ، بل هي منفتحة للغاية ، لأن انخراط أعضاء جدد فيها معدّ على أساس من معايير ثابتة وشروط عامة ، عينا اعتناق الدين . وهكذا جاء الاسلام بمفهوم جديد وسخيّ جداً « للقومية » . وغدا الرباط الذي يشدّ أعضاء المجتمع بعضهم إلى بعض رباطاً دينياً وسياسياً في وقت معاً ، إذا لم يكن بدّ من استخدام المصطلحات الغربية (١) . وبالفعل يعني الدين للمسلم الخضوع لله

(١) يبدو أن لفظ « دين » قد استخدم في النصوص (المدونة أيام النبي) للدلالة بلا تمييز على « الديانة » أو على « الحكم » . أنظر محمد حميد الله ، « أول دستور مكتوب في العالم » ، =

والامتثال لشريعته . وعلى هذا ، يضمن الاسلام على المجتمع طابعاً استثنائياً وقسرياً عن طريق ثلاثة مظاهر أساسية خاصة به وحده .

(أولها) أن التنزيل يحدد الموجبات المترتبة على المؤمن في جميع حقول الحياة ويعرفه بواجباته سواء كانت نحو الله أو نحو المجتمع . فمن الموجبات المفروضة عليه بشكل صريح أن يشارك في تماسك المجتمع وازدهاره ، ولو على حساب حياته إذا اقتضى الأمر (والظاهرة الثانية) أن ممارسة الشعائر تسهم ، عن طريق الدقة المحددة بها بالذات ، في توفير شعور حاد بالانتماء إلى زمرة منظمة (وأخيراً) يسهم مفهوم القرآن للعالم ، إذ يقدم الخليقة على أنها كل متناسق ومتوازن في التبعية لله ، في رص بنيان المجتمع ، إذ يغدو تجمع المؤمنين نظاماً يتبوأ فيه كل انسان مكانه الحقيقي .

ويتأكد تمييز الانسان وتفتح طبيعته بوصفه جزءاً لا يتجزأ من « الأمة » التي تمثل « كاتدرائية لا مجموع حجارتها » (٢) . وتتميز فكرة « الانسان الجماعي » هذه في الاسلام تمييزاً واضحاً عن فكرة الانسان كإنسان . فالانسان والكائن البشري المنتمي للأمة يمثلان كيانهين منفصلين ، ويملك كل منهما مكانه الملائم لطبيعته الخاصة في الرؤية الاجمالية للخليقة . ولا يؤلف الانسان المفرد نعتي المفرد بالنسبة إلى المجتمع ، فكرة مطروحة للتعريف ، لأن الاسلام لا يميز بين انسان وعدة أناس ، بل بين الانسان والأمة ، وهذه المفارقة أساسية لأنها تتيح فهم الخلق الاجتماعي الاسلامي الذي ينظم علاقات جماعية أكثر مما ينظم علاقات بين الافراد ، كما تتيح إدراك مفهوم المدنية الاسلامية والعلاقات بين المجتمع والعالم الخارجي . إلا أنه « إذا كان في الاسلام فصل واضح بين الانسان كإنسان وبين الانسان الجماعي ، فان ذلك لا يعني أن هاتين الحقيقتين

= (وثيقة هامة من زمن النبي المعظم) ، لاهور (أشرف) ، الطبعة الثانية منقحة ١٩٦٨ ،

٧٥ صفحة ، ص ٣٧ .

(٢) درمنغهايم ، « شهادة ... » ، ص ٣٧٤ .

ليستا متضامنتين تضامناً عميقاً ، نظراً لأن المجتمع مظهر من مظاهر الانسان.. وأن المجتمع هو ، بطريقة عكسية ، تعدد أفراد . وينشأ عن هذا الترابط ، أو هذه المقابلة ، أن لكل ما يتم لمصلحة المجتمع ... قيمة روحية بالنسبة إلى الفرد ، والعكس بالعكس » (٣). وعليه فإن المؤمن يؤدي واجباته نحو سائر أعضاء الفريق الاجتماعي ، بمقدار ما يتقيد بالشرعية المنزلة ، على الصعيدين الفردي والجماعي . والجماعة المنظمة هي الشكل الاجتماعي الوحيد الممكن في نظر المسلم . وهكذا تبدو الفضيلة الاسلامية جماعية بشكل جوهري ، لا فضيلة قائمة بين فرد وآخر .

وما كان لتعاليم الاسلام الخاصة بالقيم الشاملة ، ولا لطابعه التبشيري البارز ، أن يُراخيا من الرباط الجماعي المقدس . فهناك ، على العكس ، وصيتان تحضّان المؤمنين على البقاء جماعة عضوية متميّزة. والمسلمون ملتزمون فعلاً بأن يترسّخوا حول مثلهم الأعلى وخلف رئيسهم جماعة موحدة غير قابلة للانقسام . زد على ذلك أن عليهم ألاّ يدعوا الشر يعمّهم وأن يأمرُوا بالمعروف . ولقد كان من شأن هذا النسق الخلقي أن تميّز مجتمعهم عن غيره بالفضائل الخلقية (٤) .

وتضع عقيدة وحدة الوجود المتأتية عن مبدأ وحدانية الله كل شيء في مستواه وداخل منظور نظام عالمي شامل . والمجتمع البشري بمجموعه هو بالضرورة جزء من التناسق الاجمالي. وإذا نظر إلى المجتمع على هذا الأساس ، وعلى أنه كلّ لا يتجزأ ، ألّف بدوره وحدة متكاملة . وأخيراً ، يخدم الانسان إذا ما نُظر اليه من زاوية مصيره الابدي - أي بوصفه جزءاً من كل اكبر هو المجتمع - الاهداف نفسها التي حدّها الله . وإذا أخذ على

(٣) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٤) دراز ، « التدريب على القرآن » ، ص ٨١ - ٨٣ .

حدثه خدم عدداً من الغايات داخل جماعة متنوعة تبعاً لسائر الاجزاء بفعله فيها أو انفعاله بها ، وبانعكاسه مباشرة أو بشكل غير مباشر على مختلف مراتب الكيانات العليا التي هو جزء منها . والصورة الاقل طرافة ، وإن كانت الأكثر ايضاحاً لأنها تتبادر على الفور إلى الذهن ، هي صورة الدوائر المنداحة تباعاً على صفحة الماء يلقي فيه بالحجر . فبهذا - لا بتأثيرات مفترضة من البدوي الجاهلي الذي أسرف المؤلفون الغربيون في الحديث عنه - يتم تفسير أحد الملامح الأساسية للمسلم المغرق في فردانيته ، والمرتبطة ارتباطاً شديداً في الوقت ذاته بالجماعة . ويزيل الفهم التام العقيدة وحدة الوجود في النظام العالمي التناقض الظاهر بين تثبيت الانسان واخضاعه المفترض للكل . كذلك يمكن أن ندرك من هذا المنظور العام تصرف الفرد ، كما ندرك النظم الاجتماعية والخلقية ، وتنظيم المجتمع ، وفلسفة العلاقات مع العالم الخارجي .

ويرى الاسلام أن سلك الناس في جماعة أمر لا مناص منه . فطبيعتهم تجعلهم عاجزين عن العيش متفرقين ، وبناء المجتمع هو محصلة هذا العجز التي لا يمكن تلافيها . والحقيقة أن الحاجة إلى الانتظام في جماعة حاجة مزدوجة (٥) . فالرغبة في السيطرة وروح العدوان ، وهما فطريتان في الانسان ، قد يدفعانه إلى تدمير ذاته بصورة غير معقولة . والسلطة والحكم القسري هما الوحيدان القادران على كبح جماح الحسد والصلف والريبة والغرور لدى الفرد ، مما يؤدي إلى حماية جميع أعضاء الزمرة بعضهم من بعض . ولا يتمتع الانسان من جهة ثانية بملكة اشباع حاجاته الفردية المتعددة . وإذا لم يكن راغباً في الزوال ، غدا التعاون وتبادل المساعدة موجبين قسريين . وتستمد الحياة في المجتمع قوة الزامية « من ذات نفسها » ، لأن الانسان يؤمن بها الغذاء اللازم لبقائه ، والسلاح الذي يدافع به عن نفسه . فهو ينال في آن معاً ضمان الامن وفوائد تبادل المساعدة الاجتماعية .

(٥) محمد الحبابي ، « ابن خلدون » ، باريس ١٩٦٨ ، ١٩١ صفحة ، ص ١٢٥ - ١٣٦ .

وقد جعل الله ، وهو يصوغ الانسان ، من التكتل الاجتماعي احدى الحاجات . وبناء على هذا ، يستجيب المجتمع لعقيدة وحدة الوجود . يضاف إلى ذلك أن الانسان وفقاً للنص القرآني ضعيف في الاساس ، وعرضة للغواية . وحين يقع فريستها يصبح عدوانياً سيء الخلق . والمجتمع يجبره على لحم ميوله . وإذا كان الانسان حراً فإن تأسيس جماعة بشرية يفترض مسبقاً قيام اتفاق متبادل . ومع ذلك فإن أسس الانخراط في هذا « العقد الاجتماعي » الذي يحدد واجبات كل شخص ويكفل له حقوقه ، ليس اتفاق الارادات الحرة وحده على خيار غير محدد ، بل الاستجابة لحاجة ناجمة عن طبيعة الانسان . ويظل اتفاق الارادات خاضعاً لمقياس أسمى : ارادة الله بالذات . ومن خلال هذا المنظور ، يظهر من البداية أن رفض المشاركة في الجماعة قد يبدو مردولاً ، والانشقاق عنها مستوجباً للعقاب .

ويصعب العثور على اللفظ المقابل لكلمة « الجماعة » الاسلامية (*) لعرض فكرتها ، نظراً لاتحاد الروحي بالزماني اتحاداً محكماً ، واتحاد جميع الاحكام الخلقية والقانونية التي يحفل بها القرآن . وفي الامكان تقريب التعريف بعبارة « نظام حياة » (٦) أو « مجتمع ايدولوجي منظم » . إذا استخدم لفظ الايدولوجية بمعناه الخاص بروية اجمالية للعالم ومستقبله . ولقد ترسخ الاسلام على هذا الشكل منذ ظهور الوحي . فالزم محمد قبائل الجزيرة العربية بعبادة إله واحد ، وعليه بتشكيل كيان متماسك وأخوي . وقام الدين بوظيفة الحافز المؤدي إلى تشكيل مجتمع من نوع خاص ، مجتمع من الصلابة بحيث لم تتمكن القوى الدافعة نحو المركز التي ارهقت المجتمع الاسلامي طوال تاريخه من تصديعه . وحتى في هذه الايام ، وبالرغم من النزعات القومية ، ما يزال معنى الانتماء إلى مجتمع متميز عن سائر المجتمعات حياً

(*) المقصود العثور على لفظ فرنسي في مقابل كلمة « الجماعة » العربية . (المترجم) .

(٥) علي عثمان ، « فكرة الانسان ... » ، ص ١٩٥ .

لدى المؤمنين . وتأثير الدين في جميع مظاهر الحياة من القوة بحيث لا يمكن فهم سلوك المسلم ، ولا طريقة تصرفه ، ولا حتى مسار تفكيره ، إلا على ضوء الدين . وهكذا فإن الاسلام لا يكتفي بأن يفرض صفة وجود ، أي موقفاً فاضلاً ، بل يشرك معه كذلك التقيد بقواعد الاخلاق والعمل .

وأثر الروحي على الزمني ، أي تأثير الشريعة في النهاية على كل النشاطات اليومية ، هو من البروز بحيث يدعو الاسلام إلى تضامن المجتمع للتقيد بالاحكام الالهية . وبالفعل يوصي القرآن نصاً (٧) بأن تكون الأمة الاسلامية مجتمعاً يأمر أعضاؤه ، فرادى أو جماعات ، بالمعروف وينهون عن المنكر (٨) . ويستتبع تطبيق القيم الدينية تغييراً في الانسان والمجتمع والعالم . ولما كان الاسلام ديناً وحضارة ، فهو يترسخ تعبيراً حياً وناشطاً عن ارادة جماعية . وتضامن أعضاء المجتمع الاسلامي مؤكد بشدة ومنصوص بدقة كبرى على قانونيته في الشريعة القرآنية . وقد فهم على أنه شعور محتّم بالتبعية المتبادلة وحاجة إلى التعاون الجماعي . وحافزه في الدرجة الأولى قياسي وإيثاري ، واحساني أو عاطفي بعد ذلك . ويتأكد واجباً شبه قانوني ملازماً لمسؤولية كل شخص . وعلى هذا يتخذ ارتباط الافراد صورة المسؤولية الخلقية المشتركة فيما يخص مراعاة القوانين الاسلامية والتعاون الاجتماعي لإنماء الامة .

ولا تصاغ النظم المرتبطة بكل ذلك باسم مبادئ الخلق أو الحق الطبيعي ، بل تفرض تشريعاً اجتماعياً وضعياً باسم ما هو واجب الاداء ، وواجباً قطعياً حيال تأخي المؤمنين . ولقد تمّ التحليل هنا من منظور اجتماعي

(٧) « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » .

(آل عمران / ١٠٤) .

(٨) تنقل كتب السنة أن محمداً قال يوماً في هذا الصدد : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » ، وأن أحدهم سأل : « أنصر أخى المظلوم ، ولكن كيف انصر الظالم » ؟ فأجابه النبي : بمنعه من الظلم » .

لا غير . ولا يقابل بالطبع على الصعيد الديني بين الشعور العفوي والعمل الواعي ، بل على العكس تمجّد القناعة الروحية الطاعة العقلانية ، فتتكامل النية والعمل ويؤلفان كلاً لا ينفصم في اطار الوحي الالهي الذي يعتبر تاماً وغاية في الكمال . وتقوي هذه النظرة صورة « الانسان الجماعي » ، وهي صورة شديدة الاختصاص بالاسلام . وواجب التضامن المقنّن والقطعي هذا أشدّ إلزاماً في الاسلام منه في أية جماعة عضوية . ولما لم يكن المؤمن مسؤولاً مباشرة وبشكل فردي عن أعماله الدنيوية إلا تجاه الله ، فإن السؤال يدور لمعرفة مسؤوليته تجاه المجتمع وأعضائه ومؤسساته .

ويخيّل للوهلة الأولى بروز تناقض بين تثبيت الكائن البشري ومساواته الاساسية ومسؤوليته المطلقة من جهة ، وبين الحاجة الدينية والعملية إلى الالتفاف حول الجماعة ، من ناحية أخرى . إلا أن خصوصية التضامن الاسلامي الالزامي بعيدة المدى إلى حدّ أن كل مسلم يعتبر مسؤولاً شخصياً عن انتهاكات القانون في كنف الجماعة . فالاسلام يلزمه بالتدخل بنفسه لمنع الخطأ وتحقيق الخير . وهكذا أبدع الدين اخاء جبرياً واسعاً ، وخلق . وقد تعهد بتنظيم أمور الدنيا ، مجتمعاً مطبوعاً بروح التنزيل ، سواء في جوانبه المؤسسية أو الثقافية . ولم تلبث العوامل الطبيعية لـ « الذهنية الاسلامية » ، كالشعور بالانتماء إلى الجماعة ، والأهمية المعطاة للفضائل الاجتماعية ، وبعض الميل للعيش المشترك ، والدمائة أو النزعة للتقيد بالاعراف ، أن برزت بوصفها مميزات ثقافة اسلامية خاصة ، لأن هذه الثقافة مشبعة بتأثير ديني مدمج في نظام حياة جماعي (٩) .

ومن المفيد أن نسجل إلى أي مدى يطبع سلوك ملايين الناس اليومي ، مفهوم "معين للعالم" ، واعتقاد في مصير شامل للبشرية . وليس في وسع أية

(٩) غارديه ، « المدنية ... » ص ٢٣ ، وغرويبي ، « الاسلام ... » ، ص ٢٦ .

ايدولوجية معاصرة أن تدعي منافسة الاسلام في هذا الصدد . ومع ذلك فلا وجود لأي جسم سياسي منظم تكون مهمته أن يراقب تطبيق القانون بشكل سلطوي . وان هذه المؤسسة المتمحورة بصورة حصرية حول كتاب سماوي وسنة وتفسيرها الفقهي . تستمد منها جميعاً قوتها وصلابتها لتذهل المراقب غير المسلم ؛ دين بلا كاهن ، يخلق جماعة اجتماعية وسياسية يستمد رئيسها حكمه من الدين ، دون أن يكون هو نفسه سلطة دينية . وهذا السيد السياسي الذي لم يكن يملك أية سلطة تشريعية والذي كانت سلطته التنفيذية محدودة . تقتصر صلاحياته على تأمين تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً ، والسهر على بقاء تماسك الجماعة وتشجيع ازدهارها . ويقود الدولة الاسلامية المنسوبة نهائياً إلى الكمال . ويوجهها ، الشعور بالقدسية الذي « يخلص حتى إلى تحويلها إلى جسم في خدمة الدين » (١٠). وقد لا يكون من النوافل أن نصف باختصار في هذا المنظور أجهزة المؤسسات في المدنية الاسلامية النظرية بغية أن نظهر بشكل أفضل أبعاد الحقوق المعطاة للمؤمنين ولغير المسلمين ، وحدود تلك الحقوق .

زمانة دينية المركز

شديد هو الاغراء بوسم النظام المؤسسي للاسلام باحدى السمات التي أبدعها علم السياسة الغربي . فالحيلة تضيف على الاثبات طابعاً « علمياً » وتتيح تجنب الاشارة باستمرار إلى الصلة المطلقة بين الروحي والزمني ، بين الخلقي والقانوني . ولم ينج المؤلفون المسلمون أنفسهم على كل حال من هذه النزعة إلى المنهجية توخياً لبلوغ هدف معين ، فحاول بعضهم أن يشبه الاسلام ببعض المقولات الكبرى للنظرية السياسية الدولية ، كالتبوقراطية ،

(١٠) شلهود ، « مدخل إلى ... » ، ص ١٥٩ .

والملكية ، وحكم الفرد ، والجمهورية ، والديمقراطية ، والاشتراكية الخ .. والشعور الديني الباطني واسع وغير محدود . وأما القانون فيسعى أن يكون موضوعياً ، « وضعياً » ، لا مجرد مثل روحي أعلى وحسب . وإذا كانت التجربة العملية قد تنوعت كثيراً خلال القرون الأربعة عشر من التاريخ الاسلامي ، فقد كان من الممكن تقديم الحجج الخاصة الشديدة التنوع ، بل المتناقضة ، والوصول إلى نتائج منطقية ظاهراً ، متعارضة باطناً مع نص التنزيل أو روحه . ويُغذّي هذا الخلط تفسيراً يتخذ من تقنيات الغرب ومصطلحاته وأفكاره أدوات له (١١) .

إن نهج الاسلام يرفض الفصل بين مختلف عناصر الحياة الفردية أو الجماعية : فهو يجهل تعددية الاهداف (١٢). وغاية الانسان الوحيدة والنهائية، هي كغاية المجتمع سواء بسواء، أن يكون في خدمة الله (١٣)، ويمثل لمشيئته، ويعمل بشريعته . ويصعب وصف المفهوم الاسلامي للدولة النظرية ، لأنه لا حدّ يفصل بين المؤسسات السياسية الصرف والمؤسسات الأخرى . ولكي نتجاوز مجرد تعداد العموميات التي لا يمكن أن تنقل الصورة الحقيقية للمدنية الاسلامية المثالية - وهي ما زالت تنعكس على ما يبدو على المفهوم السياسي الحالي للمؤمنين - فإنه من المناسب أن نرجع أولاً إلى سياسة النبي ، وأن نُظهر في مرحلة ثانية خصوصية التنظيم الاسلامي بالاستناد إلى التنزيل ، مع الإشارة إلى سبب عدم مطابقة هذا التنظيم لأي تقسيم من التقسيمات التي يتميز بها الفكر السياسي الغربي .

إن للمعاهدة التي عقدها محمد لدى وصوله إلى المدينة مع قبائلها العربية الاثني عشرة وقبائلها اليهودية العشر لشأناً رفيعاً جداً . فقد أمكن اعتبارها

(١١) محمد أحمد ، « إقبال ... » ، ص ٤١ - ٤٢ .

(١٢) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٣ .

(١٣) « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين » (الانعام / ١٦٢) .

« أول دستور مكتوب في العالم » (١٤) . ويتضمن هذا العقد القانوني بكل معنى الكلمة قسمين متميزين ، وكأنهما حررا في حقبتين مختلفتين (١٥) . فالقسم الأول يرسخ الاخاء الاسلامي وينشئ كياناً سياسياً واضحاً يضم قبائل المدينة العربية الاثني عشرة ومهاجري مكة . ويؤلف القسم الثاني « تحالفاً عسكرياً » مع القبائل اليهودية العشر . وأما أحكام « الدستور » الرئيسية التي وُجدت شعباً غير متجانس وأوجدت جنين الدولة الاسلامية ، فكانت التالية : تبقى الجماعات القبلية على حالها ، لكنها تتضامن لخلق تنظيم سياسي موحد . ويوفر اعتناق الاسلام « الجنسية » لجميع أعضاء الجماعة المتساوين فيما بينهم والمتوجب عليهم أن يتساعدوا . وهذا التضامن أخوي في الداخل ، لكنه مطروح بشكل توكيد ، بل مطلب ، حيال الخارج (١٦) ، ويمثل محمد الحكومة المركزية التي يعتبر امتيازها الاساسيان صلاحية اعلان الحرب أو تثبيت السلم ، والاحتفاظ بحق اصدار الاحكام القضائية المبرمة وأسست الخدمة العسكرية الالزامية ، وحظرت في الوقت نفسه الحروب « الخاصة » ، أي التي كانت تنشب بين القبائل آنذاك . ولم يكن يحق لأعضاء الجماعة أن يقيموا العدالة بأنفسهم ، بل كان عليهم أن يعودوا إلى محاكم الاتحاد ، أو إلى حكومة النبي المركزية كتدبير أخير . وتملك هذه الحكومة صلاحية « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » وتسهر على ألا يضطهد أحد أحداً ، وتؤمن العدالة الاجتماعية عن طريق إعادة توزيع الثروة المشتركة . إلا أن محمداً لم يكن حاكماً فرداً مستبداً ، لأن الله مصدر السلطة الوحيد ، سواء بالنسبة إلى الرئيس أو بالنسبة إلى أعضاء الجماعة .

-
- (١٤) حميد الله ، « أول دستور ... » ، وسنستلهمه بشكل واسع في الصفحات التالية .
(١٥) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٤ ، وهو يصادق على رأي حميد الله ، « أول دستور ... » ، ص ٣٠ وما بعدها .
(١٦) غرويبي ، « الاسلام ... » ، ص ٢٦ ، وقد سجل هذه الظاهرة في القرن العشرين ، مما يدل في الظاهر على أن القضية قضية خصيصة دائمة .

وقد تُقبَّل اليهود وكفّار المدينة شرط أن يقطعوا كل صلة بأعداء الاسلام . واستطاع اليهود البقاء على دينهم والتمتع بحقوق فردية معادلة لحقوق المسلمين . وقد رضوا بسلطان محمد الذي كان يقبض بلا منازع على زمام القيادة العسكرية ، كما كان بإمكانه الفصل في نزاعاتهم فصلاً مبرماً على أساس التشريع التوراتي . وكان عليهم أن يشاركوا في نفقات الحرب ، لكنهم لم يكونوا يشتركون في المعارك إلا برخصة صريحة من النبي . وكانوا ، حسب المصطلحات العصرية ، مستقلين على الصعيد الداخلي ، لكنهم لم يكونوا يملكون أية صلاحيات دولية. وقد سجّل التشريع المدني (*) المؤسس على قاعدة من المواثيق فرقاً ملحوظاً عما كانت عليه الاعراف قبله ، لأنه ، نظراً لأصوله السابقة على كل تجربة خارجية ، كان يتقبَّل في كنف الدولة كل مواطن جديد تبعاً لمعيار الدين وحده ، مُدخلًا على الحق عناصر أخلاقية . وقد ظلّ هدف الدولة رخاء الجماعة مادياً وروحياً بقصد اسداء المعروف ونشر الاخاء . فالشريعة الالهية تأمر بـ « الخير » وتندّد بـ « الشر » . وكانت طاعة السلطة الدنيوية في اطار الشريعة القرآنية ايعازاً لأجل تدبير الشؤون العامة لا أكثر .

وقد تبيّن أن النظام الذي أقامه محمد وحافظ عليه في خطوطه العريضة خلفائه المباشرين الأربعة كان آلة حكم مثالية وبسيطة وواقعية وقابلة للتطبيق . وفي رأي المسلمين أن السبب في أنه لم يدم راجع إلى عدم كمال الناس والعالم . والواقع أنه لم يُتقيد به إلا خلال ثلاثين سنة . فما لبث أن ظهر انفصال بين النظرية الدستورية والممارسة الحكومية ، وبرز التمييز بين العرب والداخلين الجدد في الدين ، محدثاً نوعاً من الطبقية الاجتماعية المخالفة لمخالفة جوهرية لروح المساواة الاسلامية . ولم تعد فكرة الاخاء مطبقة بالقوة

(*) نسبة إلى المدينة المنورة . (المترجم) .

نفسها في الواقع اليومي . وظهرت أعراض التفسخ الأولى في التضامن الاجتماعي يوم أبصرت « الملكية » الأموية النور . فقد استلهم مؤسسها معاوية البذخ والأبهة البيزنطيين اللذين طالما رفضها صحابة النبي . وغدا حاكماً فردياً مطلقاً ، في حين كان محمد يأبى أن يكون أكثر من رجل بين أخوته . وكان الحكم يحاول إيلاء الشؤون المادية أهمية أكبر من التي يوليها للمشاكل الروحية . ونتج عن ذلك أن مضى الزمان الذي كان فيه للمدينة الإسلامية المثالية والنموذجية وجود (١٧) . واستمر نظام الاسر الذي قام في القرن السابع (الميلادي) إلى عام ١٩٢٤ بحظوظ متفاوتة . والتقلبات التي طرأت عليه هي من اختصاص التاريخ . ولا مرأى مع ذلك في أن المبادئ التي وضعها النبي ما زالت تلهم فكر المسلمين المعاصرين الفيلسفي . فلا يمكن أن تدرك السياسة في الاسلام خارج الدين . وانه لمن الملائم أن نحيط منذ هذه اللحظة بحدود « المدنية الإسلامية » المثالية ، وأن نعرف قبل ذلك بموضوعة السيادة .

فالسيدة معناها حسب المصطلح الغربي حكم أوحد لا حكم فوقه . حكم يجمع مختلف النزعات أو القوى في المجتمع . وأما في العقيدة الإسلامية فالمصدر الاسمي هو الله (١٨) . والتعبير عن ارادته ماثل في القرآن . وليس للنبي وخلفائه والزعماء السياسيين من سلطان إلا بالتفويض ولما كانت الشريعة

(١٧) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٨ ؛ وبركة الله ، « الخلافة » ، ص ٥٥ و ٥٧ ، وحسين ، « دستور ... » ص ٣ و ٧ ؛ وخودا بنخش ، (مقدمة الترجمة لكتاب جوزيف هيل « الحضارة العربية ») ، لاهور (اشرف) ، طبعة جديدة للطبعة الثانية ١٩٦٩ ، ١٣٥ صفحة ، وله أيضاً « السياسة في الاسلام » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الرابعة ١٩٦٧ ، ٢٠٠ صفحة .

(١٨) « والله ملك السموات والارض » (آل عمران / ١٨٩) . وانظر كذلك (الجاثية / ٢٧) ، و (الحديد / ٥) : « له ملك السموات والأرض ، وإلى الله ترجع الأمور » .

مفروضة على الجميع ، فكل مؤمن خليفة الله على الأرض. و « أولو الأمر » (١٩) الروحي والزمني معاً لا يملكون سلطة مطلقة ، وإنما هم في خدمة الجماعة لتنفيذ أحكام الشريعة . وليس في وسعهم أن يدّعوا أية عصمة في تفسير التوجيهات الإلهية ، لأن هذه العصمة كائنة في إجماع الأمة (٢٠) . ولا أن يطالبوا بالتالي بحكم زمني غير محدود . والحقيقة أنه لا القرآن ولا محمد حدّدا صيغة حكم خاصة . فالمسلمون مؤهلون لاختيار البنية التي يريدون ، شرط أن تسمح بتطبيق الأوامر الإلهية . وإذا تدبرنا معاني اللفاظ ، رأينا أن هذه الدولة ، مهما يكن شأنها ، لا يمكن أن تمثل « حكماً تيوقراطياً » ، حتى وإن كان أساس الحق الجوهري ذا طابع قدسي بتحديد من هو خير ومن هو ظالم ، وذلك لسببين : أولهما أن المشيئة الإلهية ليست ملازمة فقط للدولة الإسلامية التي تؤلف تشريعها « القومي » ، وإنما هي ملازمة لمجموع الجنس البشري . والثاني أن الزعيم السياسي لا يفصل في الأمور ولا يشترع ، وإنما يسهر فقط على تطبيق « الشريعة » الثابتة تطبيقاً صحيحاً .

ولم يؤلف المجتمع الإسلامي يوماً ، لا نظرياً ولا عملياً ، تيوقراطية كما ادّعي أكثر الأحيان بغير حق في الغرب (٢١) . وحتى التعبير فيه مفارقة وتناقض . فالخليفة ليس زعيماً دينياً ، ولم يحدث قط فوق هذا أن حكمت المجتمع الإسلامي طبقة كهنوتية ، لسبب بديهي هو أن الكنيسة مؤسسة غريبة عن الإسلام . ولا أهلية لإنسان أو هيئة لتغيير الشريعة الإلهية المنزلة أو تعديلها أو اكملها .

(١٩) النساء / ٥٩ .

(٢٠) حدث هذه الفكرة بعض المؤلفين المسلمين أن يستتجوا أن السيادة ملك للشعب .

(٢١) حتى أن بعضهم يرى في الادعاء الغربي « سخريّة » . شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ . ويبدو رد الفعل مع ذلك مفرطاً ، لأن بعض المؤلفين المسلمين يستخدمون أيضاً هذه العبارة . انظر بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٧٧ .

وهل يمكن في المقابل أن نتحدث حقاً عن « ديمقراطية » بمعناها المفهوم بشكل عام (٢٢) ؟ لقد أمكن رؤية إرث التقاليد الديمقراطية العربية والبدوية في المؤسسات الإسلامية الأولى . وقوي الطابع « الديمقراطي » على مر الزمن بأن حرر الإسلام الافراد - في أثناء انتشاره - من طغيان الأديان وتعصب الحكومات . وقد فهم بعضهم المدنية الإسلامية على أنها نوع من نظام جمهوري قانونه الأساسي ، « دستوره » ثابت لا يتحول . والقرآن يأمر فعلاً بالشورى بين رئيس الجماعة وأعضائها ، الامر الذي يجعل بعض الفروق الدقيقة جديرة بالتسجيل .

إن رئيس الجماعة يستمد سلطانه أولاً من الاخاء الاسلامي الذي يوفر له وهو ينتخبه نوعاً من ميثاق ولاء وتبعية . غير أن تسميته لا تتم عن طريق جمعية تضم كل المؤمنين ليقرروا بأغليتهم . فالذي يقرر هو ، على العكس من ذلك ، هيئة من الناضحين المعترف بحكمتهم وتقواهم ، وليس في وسع جمهور المواطنين إلا أن يعدّلوا في الانتخاب أو يشجبوه (٢٣) . وعندئذ تصبح سلطة الرئيس المنتخب دون تحديد لمدة الولاية مطلقة ، شرط ألا يتجاوز حدود الشريعة الالهية ، وإذا ما فعل عزل . ولا يسعه نظرياً أن يصبح ديكتاتوراً ، لأنه محروم من السلطة التشريعية . وقد تُبَتَّت القاعدة بصورة نهائية لتأمين حرية الحكم والمحكومين معاً بكل دقة .

ولا تبدو الاشارة إلى فرق جوهري بين القانون الاسلامي والتشريع الأوروبي الحديث ، سواء في مصدرهما المشترك أو في أهدافهما الاخيرة ، غير ذات جدوى . فمصدر القانون في الديمقراطية الغربية ، حسب المفهوم

(٢٢) « دولة سياسية يملك جميع المواطنين فيها السيادة ، دون تمييز في النسب أو الثروة أو

المقدرة » ، لالاند ، « مصطلح ... » ، ص ٢١٤ .

(٢٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٧٧ - ١٧٩ .

الرائج ، هو ارادة الشعب العليا ، وهدفه هو النظام والعدل داخل المجتمع . والقانون صادر في الاسلام عن الله ، وعليه يصبح هدف المؤمن الأول نشدان التقرب من العزة الالهية باحترام التنزيل والتقيّد به (٢٤) . وعلى المسلمين أن يجمعوا جهودهم ، داخل نطاق الجماعة ، لبلوغ الغايات التي فرضها عليهم القرآن . ويوافق كل انسان ، وهو يعتنق الاسلام ، على عقد وهمي . ولا يكون له انطلاقة من هذا الواقع أي حق على الله . وهكذا يؤسس القانون والخلقية الاجتماعية الحق على الواجب المفروض على جميع المؤمنين بلا تمييز . ويضمن احترام هذا القانون بالمقابل حقوق أعضاء الجماعة كلهم . وهكذا يُعثر على حجر الزاوية في النظام الخلقي والشرعي الاسلامي برمته : العدل . فالاسلام قاعدة حياة . ولا بد أن يخلق احترام قوانينه ومؤسّساته مجتمعاً منسجماً يحورّ حياة كل فرد ، ليؤلف من المجموع جسماً واحداً ، « أنا جماعية » (٢٥) .

وقد بيّنت التجربة التاريخية أن العالم الاسلامي عرف من الطغيان والاضطهاد والظلم أقل بما لا يذكر ممّا عرفتة أنظمة الحكم الأخرى . وذلك على الرغم ممّا كان ينبغي أن يوفره القرآن ، بروحه ونصه ، ومعه القدوة النبوية ، من ضمانات مطلقة لصون حقوق كل فرد . وعدم الامتثال ، سواء على الصعيد السياسي أو على الصعيد الاجتماعي ، ممكن بصورة قاطعة . فالقرآن يعلن أن « الله لا يحب الظالمين » ، ويوصي بالمعاقبة على الظلم وبإبادة مقاومة لا تلين للظالم المتشدد الذي سيلقى جزاءه عند الله . وهكذا فإن المؤمن يملك حق معارضة حكومته وإقالتها إذا اقتضى الامر . وقد أعلن أبو بكر

(٢٤) فيزي ، « منحي حديث ... » ، ص ٢٨ وما بعدها .

(٢٥) محمد أحمد ، « اقبال ... » ، ص ٤٨ - ٤٩ . نعود فنجد هنا المفهوم الذي سبق أن عبرنا

عنه قبلاً بـ « الانسان الجماعي » .

ذلك صراحة حين خلف النبي فقال حسب رواية كتب الحديث : « اطيعوني ما أطعت الله ورسوله . فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » .

﴿ وما دام الحكم لله وحده فالحق بالعصيان مضمّر منذ البداية ضمن حدود معينة . وقد قال النبي : « لا طاعة لمن يعصى الله » . وعلى هذا يغدو عدم الامتثال أكثر من حق . إنه يغدو واجباً على المؤمنين الملتزمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وتنقل كتب الحديث كذلك أن محمداً أعلن أنه « إذا رأى الناس أن أميرهم ظالم واغضوا عنه عاقبهم الله » . وهكذا تتخذ الثورة على الظلم والاضطهاد طابع الالتزام . ويُفهم هذا الواجب بالطبع داخل الاطار الذي حددته الشريعة المنزلة التي تشمل كل شيء : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » (٢٦) . وترك الدين قرار مقيت حسب طبيعة المدينة الاسلامية بالذات ، كما أن الارتداد مرفوض . ومن يمارسه من الأفراد يضع نفسه بالفعل « خارج القانون » كما تضع الجماعة التي تجهر به نفسها في موقف الانشقاق . وتبعاً للقرآن يعاقب الله على الارتداد يوم القيامة : « من كفر بالله من بعد ايمانه ... من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم » (٢٧) . فلا يعاقب عليه إذن بالموت . لأن ذلك مخالف لروح الاسلام الذي يحظر الاكراه في الدين . والمرتدّون الذين يحالفون الكفار لمحاربة الاسلام هم وحدهم — كما تقول السنة — من ينبغي أن يُلاحقوا ويُقتلوا بوصفهم أعداء ، لأنهم خونة يعرضون أمن الجماعة الاسلامية للخطر . وفي هذا الاتجاه الخاص يجب على من بيده السلطة أن يقمع الثورة ، فردية كانت أو جماعية ، وبالقوة عند الاقتضاء (٢٨) .

(٢٦) الانفال / ٢٤ .

(٢٧) النحل / ١٠٦ .

(٢٨) محمد علي ، « دين الاسلام » ، مناقشة مقارنة لمصادر الاسلام ومبادئه وتطبيقاته ، القاهرة ، ٧٨٤ صفحة ، ص ٥٩١ وما يليها . والحوافي ، « تسامح ... » ، ص ١١٨ ، وهو يرى العكس ، غير مستند مع ذلك إلا إلى الفقه وحده .

إن تأكيد وحدانية الله ورفقته : مكرراً خمس مرات في اليوم ، يحرر الانسان . والجهر بالاسلام يولد فوق هذا قناعة شبه انفعالية تدفع إلى الاخلاص والولاء لله والدين والمؤمنين والحاكم . وهكذا يتجاوز التضامن حد الارتباط العقلاني أو المادي الضيق ، ليخلق جماعة متأخية بالتبعية لله ، أو قل « زمالة دينية المركز » . ومفهوم الاسلام للعدالة الاجتماعية مبين في هذا الصدد . فهو يتجاوز نطاق مجرد العدالة الاقتصادية التي لا تتحقق إلا بالاستقامة الجماعية ، والمساواة التضامنية ، والحرية المراقبة ، و « الحق في العزة والكرامة » (٢٩) . وكثيرة هي في القرآن الدعوات إلى التعاون الأخوي والاحترام المتبادل . ولا بد أن يهدي الدين الفرد إلى صراط التوازن بين مصالحه الخاصة وحاجات الجماعات عن طريق الرابط بين الروحي والزمني (٣٠) وكما أن أمر السيادة السياسية عائد لله ، كذلك يعود إليه أمر الثروة وملكية جميع الخيرات . فالانسان لا يتمتع منها إلا بحق الاستثمار . وعلى هذا فإن الملكية الخاصة معترف بها بصورة مباشرة ، لكنها لا تمثل إلا وظيفة اجتماعية يستهدف استعمالها الصحيح رضا الجماعة بكاملها .

ولا يمكن أن يشبه الاسلام بأي من الايديولوجيتين اللتين تقسمان العالم ، نظراً لتمييزها عنهما كليهما في بعض المجالات الاستثنائية . فاذا كانت الملكية الخاصة والمبادرة الفردية معترفاً بهما مثلاً ، خلافاً لما هي الحال في الشيوعية الجماعية ، فهما محدودتان تماماً ، خلافاً لما هي الحال في النظام الغربي الحر . وليست الحياة ممكنة إلا بالعمل أو بالهبة أو بالارث . وهي باطلة إذا تأتت عن اجراء عدواني ، أو ربح حرام ، أو ربا ، أو ميسر . أضف إلى

(٢٩) محمود عبد المجيد ، « الاشتراكية العربية على ضوء الاسلام والواقع العربي » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٦٥ صفحة ، ص ٢٣ .

(٣٠) حسين ، « الاسلام ... » ، ص ١٦١ ، وابراهيم اسماعيل ، « الاسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة » ، القاهرة ١٩٦٥ ، ١١٢ صفحة ، ص ٧٨ و ٧٩ .

ذلك أن الاحتفاظ بها مشروط . فلا ينبغي أن تتعارض مع خير الجماعة ، أو مع تكافؤ الفرص أمام جميع المواطنين ، أو حتى أن تشجع على استغلال الضعفاء . ويمكن الغاؤها إذا أدت إلى احتكار الموارد العامة الأساسية ، أو نمت عن جشع يحطم توازن المجتمع بخلق طبقة اجتماعية زائفة . وشرع الزكاة المتمثلة بحسب السنة في « أخذ الثروة من الأغنياء لإعادتها إلى الفقراء » (٣١) ، وبدرجة أقل شرع الوقف ، يكفلان إعادة توزيع الثروة داخل مجتمع المؤمنين . وينبغي التعويض عن الأثره بالشور بالتضامن ، وعن الشح بالضرورة الشرعية ، وعن المنفعة الذاتية بالايمان بالله الذي « سينسى من رحمته - كما قال محمد - قوماً يبيت أحدهم جائعاً » (٣٢) . ولا مناص حينئذٍ من أن يفضي التقيّد بالوحي الاسلامي إلى مجتمع متوازن لا طبقية فيه ولا صراع طبقات ، ونظام مثالي مبني لا على العقل البشري ، وإنما على الإرادة الالهية التي تضمن من غير تنازع ترسيخ الحرية والمساواة ، وهما الحقان الرئيسيان للانسان ضمن العدالة الاجتماعية .

الخلافة

إن التضامن الأخوي في المجتمع الاسلامي اهتمام انساني مبطن بالشعور بالترابط الذي لا غنى عنه ، والذي يتقاسمه المؤمنون المتحدون في رغبة مشتركة في التقيّد بأحكام الشريعة الالهية . وقد كان الاحساس بالتآخي في الاسلام - وهو احساس سبق التعبير عنه وعن غيره من المشاعر في المسيحية - هدفاً لمبدأ وواقع قانوني (٣٣) . فالتبعية المزدوجة لله ، تبعية الانسان كإنسان ،

(٣١) ريجان شريف ، « Islamic Social Frame work » لاهور (اشرف) الطبعة الثانية منقحة ومزودة ١٩٧٠ ، ٢٧٦ صفحة ، ص ١٥٠ وما يليها .

(٣٢) وكذلك : « ليس منا من نام وهو شعبان وجاره جائع » .

(٣٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٥٥ .

وتبعية المدينة الاسلامية ، تشدّ من تضامن أفراد الجماعة في جميع مظاهر الحياة اليومية ، الروحي منها والمادي على السواء . ولهذا فانه ما إن استقر المقام بمحمد في المدينة حتى اتّضح أنه يؤدي مهمات النبي ويضطلع في الوقت نفسه بمسؤولية رئيس الدولة . ومن الانصاف أن نشير إلى أنه لم ينفك يثبت - سواء في أقواله أو في أعماله - أنه كان في الدرجة الأولى رسولاً لله .

ولم يكن لدى موته من ايعاز أو قرار خاص لتحديد خلافته على رأس الأمة . وقد جرّت هذه المسألة إلى أشدّ المناظرات ، وأدت إلى نشوء أكثر الفرق الدينية والشيع السياسية دموية في التاريخ الاسلامي . ويبدو غياب التوجيهات الدقيقة المتعلقة بتنظيم شؤون الأمة مدهشاً ومنطقياً معاً ، مدهشاً من وجهة نظر الاسلام الفلسفية الاجتماعية التي تعتبر تجمع الناس تحت سلطة جبرية أمراً بديهياً معقولاً ، ومنطقياً من خلال روح الاسلام السياسي الذي لا يمنح السلطة الزمنية سوى صلاحية السهر على تطبيق الشريعة تطبيقاً عادلاً وكاملاً .

ولم تجر أية محاولة لتعريف السلطة الاسلامية تعريفاً مؤسسياً إلا بعد زهاء ثلاثة قرون من موت النبي ، على الرغم من النزاعات والصراعات التي شجرت بين الناس والعشائر ثم بين الاسر الحاكمة أخيراً ، أو بسبب تلك النزاعات والصراعات . وكان الاسلام قد بلغ حينئذ نهاية الموجة الأولى من الانتشار في الامصار . وكانت قد ظهرت حاجة ملحة إلى الاستقرار في شتى المجالات . وإذا لم يستطع أي اقتراح أن يحظى منذ البداية باجماع أفراد الأمة ، فإن جميع المعارضات لم تكن تمتّ بصلة إلى الطابع اللازم للمؤسسة ، وإنما إلى شخص الخليفة ، أو في نطاق أدقّ وأشدّ تلازماً مع النتائج ، إلى طرق انتخابه .

ولا يعتبر المسلمون الخلافة ، وهي انبثاق منطقي عن « النظام الاسلامي » ، أحد معتقدات الدين الاساسية . وقد كان تأسيسها يستهدف أول ما يستهدف

الخير العام من خلال التقيد « بالشرعية » . ثم تماسك الجماعة وازدهارها . ولو أنها كانت أحد أركان الدين . لكان شرع القرآن تنظيمها ولا ريب بشكل أدق . ولما كان أحجم محمد قطعاً عن الإشارة إلى أحكام تنظم خلافته . لقد عيّن قبل موته أبا بكر ليؤم الصلاة الجماعة . ومن المفيد الإشارة منذ البدء إلى الاجراء العقلي الذي لجأ اليه أصحاب النبي لدى اختيارهم ذلك الرجل خليفة ، مقارنين بين « الامام » الذي يؤم صلاة الجماعة والرئيس الذي يدبّر أمور المجتمع السياسية . وهكذا لم تابت أن تحدت طبيعة وظيفته ، إذ كانت الدولة والجماعة الدينية توأمان كلاً واحداً .

ويفرض التقيد بنظام العبادة وطرق ممارستها على المؤمنين ، على الصعيد الفردي ، وعلى الجماعة ، على الصعيد العام ، وجود بعض الشروط الموضوعية التي تصل ، في الحدود النظرية ، إلى الحاجة إلى دولة اسلامية دستورية يكون فيها كل مسلم مواطناً طبيعياً . ولا تكمن أهمية رئيس الجماعة في الصلاحيات أو السلطات الموكلة اليه بقدر ما تكمن في دوره ممثلاً « للشرعية » ، وخليفة للنبي ، باستثناء كل مهمة رسولية بالطبع . وهذه هي صورته التي يقدّرها المسلم .

والابحاث المنهجية في النظام نادرة . وأشهرها بحث الماوردي ، أحد الفقهاء الذين عاشوا بين القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين . فوظيفة الخليفة الأساسية في رأيه هي الحفاظ على تماسك الأمة من الداخل ، وضمان سلامتها وازدهارها في الخارج . وعدته لذلك عدد من الاختصاصات السياسية أسهب الفقيه في سردها . فعلى الصعيد الدولي ، ينبغي عليه صون الدين الاسلامي ، والدفاع عن « الدولة » ومقاومة الطغيان بكل أشكاله . ويتمتع بحق اعلان « الجهاد المقدس » وتجهيش الجيوش لحماية الحدود . وعلى الخليفة في الداخل أن يقيم العدل ويفرض الحق . وأما مؤسسات الدولة فمندورة للفصل بين الخير والشر ، وحظر المنكر ، وفرض ما هو ملازم ،

حسبما جاء في التنزيل ، وباختصار . الحفاظ على أن تنهج الجماعة « الصراط المستقيم » . إنه يسهر على سير الدولة سيراً حسناً ويجبي الضرائب . ويفترض فيه فوق ذلك أن يفصل في النزاعات القضائية ، فيعاقب من يخرق القانون ، ويمنع كل حيف . وفي وسعه إقامة الحدّ بقرارات مبرمة في القضايا الخاصة بالعقيدة والحقوق على ضوء ما يكون الفقهاء قد أصدروه من أحكام بشأنها . وليس في وسعه أن يطمح إلى أية سلطة عقدية . ولا إلى أية صلاحية تشريعية حقيقية ، لأن السلطة التشريعية متمثلة في الشريعة المنزلة . وإذا كان يملك سلطة تنفيذية محدودة ، فهو يمارس السلطة المركزية بوصفه ممثلاً للقانون وضامن وحدة الجماعة . ولم توقف هذه الامتيازات عليه وحده في الواقع العملي ، وتناقضت بالتدريج على مرّ التاريخ .

ويمكن أن تتمّ تسمية الخليفة نظرياً ، إما بالاجماع ، كما كانت الحال مع أبي بكر ، وإما بالتعيين من قبل السلف ، كما كانت الحال مع عمر . وأما في حال الانتخاب ، فيقتصر الأمر على هيئة من المؤمنين « بصيرة بالتمييز بين الخير والشر » ، وبعبارة أخرى هيئة من الخبراء في الشؤون « الدينية » ، وعلى الخليفة بعد انتخابه أن يتعهد بارادة الاضطلاع باعباء المهمة الموكولة اليه . ويفترض في مسؤولياته كرئيس ، وواجباته كعاهل ، أن تتعدى امتيازاته بأشواط كبيرة (٣٤) . وأما منصبه فيصدق عليه بنوع من استفتاء داخلي ، أو ببيعة من الشعب أو ذوي الكفاية من ممثليه .

وإذا كانت الآراء تتباين حول ضرورة مفترضة بأن يكون الخليفة من نسب أو حسب معينين ، فإن معظم المؤلفين متفقون على تحديد مهمته وحدود صلاحياته . ومن الضروري التذكير على الصعيد التاريخي بأن تعريف الوظيفة وتحديد امتيازاتها قد تمّا في القرن الثالث الهجري ، في حين أنه كان

(٣٤) فرح ، « الاسلام ... » ، ص ٣٠ ، وعلي عامر ، « روح ... » ، ص ٢٨٧ .

سبق ترسيخ الخلافة قبل عدة عقود على أنها ملكيّة « بحكم الواقع » . وفي تلك الحقبة بالذات سنّت قواعد التشريع الاسلامي ، وأصبحت ثابتة لا تتحوّل . وكذلك غدا تأليف جوامع الحديث النبوي الكبرى أحد ضوابط الحياة اليومية . وشكلت الاحكام والآراء الفقهية حسب المذاهب الاسلامية الأربعة الكبرى مرجعاً أساسياً جديداً بعد القرآن والسنة . وكان أن أدّت هذه الحركة المزدوجة التي قامت في وقت واحد إلى نوع من التمسك بالشكليات بدل الفلسفة الاجتماعية السياسية للجماعة . وغدت الخلافة مؤسسة خاضعة لشرعية دينية صلبة ، وهيئة في خدمة الدين ، حين كانت مصلحة القابضين على أزمّة السلطة تتوافق مع ذلك الواقع . واتخذ النظام الاجتماعي صورة ملكية مطلقة ، كان يبدو معها « تيوقراطياً » أحياناً ، خلافاً لروح الاسلام الاستعلائي . وهكذا كان في وسع من يملكون السلطة وصلاحيّة التذكير بالتعاليم الالهية أن يحكموا بشكل غير مباشر . ويزيد هذا التطور التاريخي في صعوبة فهم نظام لا يتواءم والمفاهيم الغربية التقليدية .

وسرعان ما مارس الفقهاء والمفتون سلطانهم على الصعيد السياسي . فاتخذت خطبة الجمعة مثلاً مظهر الولاء السياسي . وكان الدعاء للحاكم اعترافاً بسلطته ، واغفال ذكر اسمه اعلاناً عن سقوطه . وكان الخليفة ، بوصفه خلفاً للنبي محمد ، و « أمير المؤمنين » فيما بعد ، يسوس مجتمعاً تتحد فيه شؤون المدينة وشؤون الدين اتحاداً وثيقاً . وغدا رفض طاعته معصية لله . ومع ذلك لم يتمتع قط في الواقع بأية سلطة روحية ، ولم يابث أن فقد كل صلاحية عقديّة لمصلحة الفقهاء الذين كانوا يشترعون بالاستناد إلى مجموعة من القوانين واضحة التنظيم والصياغة . وعلى الصعيد السياسي تقلصت امتيازاته التنفيذية تدريجاً ، بعد أن استولى عليها حكام محليون أو ملوك شبه مستقلين كان اتساع رقعة الامبراطورية يسهل رغباتهم في التحرر . وأخيراً ، لم يعد الخليفة ، تحت وطأة الشعوب المغزوة الداخلة في الاسلام حديثاً ،

رئيساً على النمط العربي . فغداً ملكاً مطلقاً حقيقياً يعيش في بلاط فخم خارق البذخ . واستمرّ في تمثيل دور الوسيط القدير العامل على وحدة الاسلام وتماسكه ، الا أن موجة جوفية كانت قد بدأت مسيرتها لتلغم ثم لا تلبث أن تدمر هيئته الدينية ، ولا سيما سلطته السياسية . وهذه الصروف والتقلّبات تخصّ التاريخ .

وتضافر على اعداد مذهب الخلافة « الاتباعي » مؤلفون صوّروا الدولة الاسلامية لا كما كانوا يرونها ، بل كفكرة مجردة مثالية ، خارج حدود الزمن ، كان قد سبق انماؤها إلى ماضٍ ذهب وانقضى . واستندوا في عملهم ، وقد رفضوا كل تأثير خارجي ، إلى القرآن بخاصة ، وبدرجة أقلّ إلى تاريخ الجزيرة العربية في عهد النبي وخلفائه المباشرين (٣٥) . ولهذا المنحى الخاص وهو منحى نظري أكثر مما هو واقعي — فائدة بالنسبة إلى فهم أفضل لـ « الفلسفة السياسية » الاسلامية ، وللأسس الدستورية للدولة الاسلامية .

ومما لا ريب فيه أنه ينبغي الإشارة إلى زيف المماثلة بين الخلافة والبابوية وكثيراً ما صُرح بهذا الخطأ ، لكنه ظل حياً ناشطاً في مدارس التاريخ الدولي الغربية . وقد يكون المستشرقون أسهموا في تأكيد الفكرة بنعتهم النظام المؤسسي الاسلامي بـ « التيوقراطي » دون تحفظ أو توضيح للفروق الدقيقة الملائمة . وإذا كان الخليفة « يمثل » الشريعة المنزلة ويجسد مركزية الجماعة ، فانه لا يمكن بالتأكيد المماثلة بينه وبين حبر أعم لديانة لا تملك بنية كهنوتية ولا مراتب دينية . وقد تصوّرت دوائر القنصليات الأوروبية فيما بعد أن من شأن الفصل بين السلطة المزدوجة التي كان يفترض أن يتمتع بها الخليفة العثماني أن تسهّل تحقيق أهدافها الامبريالية ، وذلك على الرغم من المنطق والعقيدة الاسلاميين .

(٣٥) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ١١٠ وما بعدها حيث يتطرق إلى آراء الماوردي .

وبالرغم من خطأ هذه الفكرة فقد ترسخت في الواقع (٣٦) . فلقد وافق الاتراك على طلب كاترين الثانية حق الحماية للأقليات المسيحية الأورثوذكسية القاطنة على الأراضي الاسلامية ، شرط الحصول بالمقابل على حقوق مماثلة لحماية الأقليات المسلمة في الامبراطورية الروسية . وقد اتضح أن فكرة اعطاء الخليفة العثماني نوعاً من سلطة قضائية روحية على الاسلام العالمي . كانت خدعة ذكية من جانب روسيا التي كانت تأمل في أن تتمكن بناء على ذلك من فصل بعض الأقاليم الأوروبية عن السلطنة . وقد حاول الأتراك من ناحيتهم أن يستغلوا لغايات سياسية خاصة بهم الودهم القائل بالسلطان « حامي الدين الاسلامي » . ولا سيما في نهاية القرن التاسع عشر ، حين ضعفت قوتهم تحت الضربات المضاعفة التي كانت توجهها اليهم أوروبا والمعارضة الداخلية . وكانوا يرجون في الظاهر أن يعوضوا على الصيد الروحي عن تضائل سلطتهم السياسي . والحقيقة أن هذا الطموح إلى حماية الأقليات الاسلامية التي كانت تعيش في ظل السلطة المسيحية ، لا يبدو سوى رد فعل على المطالبات الأوروبية لحماية المسيحيين في الأراضي الاسلامية ، بالاستناد إلى فهم زائف للنظام الاسلامي الذي يجعل من غير المسلمين « محميين » كما سنبين فيما بعد . وأخيراً استخدمت قداسة الخلافة المزعومة وما نتج عنها من مفهوم حول حقها في سلطة قضائية على الاسلام العالمي سلاحاً في تصادم الامبرياليين الغربيين أنفسهم ، فاتخذ منها غليوم الثاني أساساً لسياسة الامبراطورية الالمانية حيال العالم الاسلامي (٣٧) . وهكذا

(٣٦) وكان أول تحقيق لها توقيع معاهدة كوجك كيناردجي بين الامبراطوريتين القيصرية والعثمانية عام ١٧٧٤ م .

(٣٧) حتى إنه فرض نفسه منذ عام ١٩٠٨ « حامياً » للاسلام في الصين . انظر فرنسيس بوراي ، « المسلمون الصينيون » في (رسائل الشرق) ، الاسكندرية ١٩٢٦ ، ٢٦٨ ص ، من ص ٥٧ إلى ص ٦٨ ، ص ٦٥ .

كانت المماثلة بين الخليفة العثماني وبين حبر أعظم ديني وهما سياسياً فرضته أوروبا ، وكان السلطان نفسه يستخدمه حين يجده في مصاحته . وكان ينبغي قيام الحرب العالمية الأولى لتضع له حداً .

ولقد ارتبطت تقلبات الخلافة ارتباطاً وثيقاً بتاريخ تركيا الحافل بالمكائد الداخلية والخارجية الذي شهد منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر ووقوف بعض القواد الليبراليين الكبار في وجه السلاطين الطغاة . وكان أن شطب الثوار الكماليون المؤسسة بجرّة قلم إذ جعلوا الجمعية الوطنية الكبرى تصوّت على إلغائها ، تحت وطأة التهديد بالقوة . ومنذ ذلك الحين وجدت الجماعة الإسلامية نفسها محرومة من العضو الذي يمثل مركزها ، في الوقت الذي كانت تنمو فيه بحدّة نزعات أقليمية وقومية في عقر دار الإسلام . وقرن العرب قواهم إلى الأسلحة الأوروبية للخلاص من النير العثماني . ولا ينبغي مع ذلك أن يفضي ضعف ردّ الفعل الإسلامي حيال زوال الخلافة إلى استنتاجات مغلوطة . نعم ، إن الهيبة التي كانت تتمتع بها المؤسسة المتصارعة مع الغرب في الخارج ، ومع المطالبة بالليبرالية في الخارج ، قد تضاعلت . وتغلّبت الأمة على الإخاء بشكل نهائي على ما يبدو في نظر السياسة . ولم تنجح المحاولات المختلفة لاقالة الخلافة من عثرتها . ولا كُتب للعلمنة المفروضة على تركيا أن تصبح حقاً مذهباً له أتباعه . والوضع الراهن غامض مبهم ، بل قلق غير مستقر . ويظل الإسلام مع هذا حقيقة سياسية . فما زال الجانب الروحي يطمح - وربما بشكل متزايد بالتدريج - للتأثير على الفكر الاجتماعي والتنظيم الدنيوي للعالم الإسلامي . ويتعاضد تأثيره باشتداد عود الشعوب المسلحة عن الامبراطورية العثمانية أو الخارجة من ربة الاستعمار الأوروبي في تولي مصيرها بنفسها . ويظل الشعور بالتآخي حياً في ضمير المؤمنين ، ويتجاوز اتخوم السياسية ، ويدوم الحنين إلى المدينة الإسلامية المثالية .

وتتباين آراء المؤلفين المسلمين المعاصرين . فبعضهم - وهم قلة بشكل واضح جداً - يعتقد أن الاسلام لا يقدم سوى حقيقة دينية ومثل أعلى لحياة روحية وقدوة صالحة لانضباط خلقي . وفي رأيهم أن الدين لا يمكن أن يشرع أنظمة لتدبير الشؤون السياسية . وغياب أنظمة تحدّد الخلافة النبوية دليل قاطع على أن الوحي الاسلامي لم يكن معدّاً أبداً لتشكيل دولة . فلا القرآن يشير اليها ولا السنة . وأكثر الآراء جذرية في هذا الاتجاه (٣٨) يحاول أن يثبت أنه لا رابط بين الشريعة المنزلة وبين التنظيم التأسيسي للمجتمع . وليست الخلافة سوى بدعة علمانية الجوهر استطاعت أن تستمر - في السنوات السمان كما في العجاف - بسبب الفوضى التي أشاعها الفقهاء وغذاها زوال حرية فكرية كانت من قبل عماد الحضارة الاسلامية .

ويظل هذا النقاش الحادّ الدائر بين ألمع مفكري العالم الاسلامي نظرياً للغاية ، لأنه لا يؤلف مشكلة تهم المجتمع الاسلامي في الظرف الراهن . فقد أثبت التاريخ أنه ما ان استقر المقام بالنبي محمد في المدينة حتى نهض إلى جانب رسالته باعباء رئيس الدولة سائساً ، وبالتالي « شارعاً » . وترسّخ مجتمع المؤمنين كياناً متجانساً في وجه المجتمع الجاهلي الذي رفض قوانينه ومحرماته ، في مسار تطوري اجتماعي كلاسيكي . زد على ذلك أن الغاء مؤسسة الخلافة وانتفاءها في الوقت الحاضر لا يسمحان بتجاهل بدهية كون الاسلام أكثر من نظام ديني وضابط خلقي . ورغبة الدين الاسلامي في رسم قواعد سلوك دقيقة ينتهجها المؤمنون في سعيهم الدنيوي اليومي رغبة وطيدة . وليس هناك بالتأكيد حكم قرآني يحدّد تنظيمًا سياسيًا أيًا يكن شكله . غير أن مثل هذا التنظيم يمكن أن ينبثق عن الاحكام الروحية والزمينية للعقيدة

(٣٨) علي عبد الرازق ، « الاسلام وأصول الحكم » ، صفحة ١١٩ - ١٤٤ (من الطبعة المترجمة إلى الفرنسية) .

الاسلامية ، وهي أحكام ملازمة لكل مؤمن . وأخيراً فإن بنية الدين الاجمالية كانت تشكل بمفهومها للعالم وواحدة الوجود بين جميع الهيئات الشرعية قوة شديدة الدفع نحو المركز في قلب المجتمع ، بالرغم من التصديّات العشوائية أو المذهبية أو الشخصية . ولا يقلّ أهمية عن هذا أن الغاء الخلافة ، بما كانت تمثله مبدئياً من حرص متحجّر على الشكليات ، ومن تقاليد رجعية ، قد وضع حداً لمفهوم من القرون الوسطى لدولة قيصرية — بابوية لم يكن فيها من الاسلام سوى الاسم . وقد أتاح هذا الالغاء بالتالي أن يشارك المجتمع الاسلامي بشكل مبعثر في المجتمع الدولي كما هو منظم في الوقت الحاضر .

ولم يكن لالغاء مؤسسة عمرها ثلاثة عشر قرناً بشكل مباغت انعكاسات تذكر على العالم الاسلامي ، على المستوى الديني . وتتوافق هذه الظاهرة تمام التوافق مع خصيصة أساسية من خصائص الاسلام المائل ديناً بلا كنيسة وايدولوجية عالمية ليس فيها عضو مركزي اداري متعسف . ولم يؤدّ انحلال أجهزة المدينة الاسلامية المؤسسية إلى افقاد المؤمنين شعورهم بالانتماء إلى مجتمع خاص بهم ، قائم على كلام الله وسنة نبيه . وبالفعل فإن المؤمن ما يزال يحتفظ ، بالرغم من الخلافات الايدولوجية والاتجاهات السياسية السائدة في مختلف الدول الاسلامية المعاصرة ، بشعور حي بالانتماء إلى مجتمع أرحب تديره قوة قدسية . ومن خلال هذا المنظور يبقى الاسلام مدعواً دائماً أكثر فأكثر إلى تقديم حل للمشكلات التي يطرحها تنظيم الدول الاسلامية ، وإلى ممارسة تأثير متزايد كذلك على العلاقات الدولية في المستقبل .

عالمية

لقد أمكن الشك في الطابع العالمي للاسلام ، أو ، على العكس ، اللاحاح عليه . والواقع أن عدم دقة الآراء المتداولة جعل المسار الذهني صعباً ، وأن

الزاوية التي ينظر منها المراقب تحدّد ذلك المسار بشكل واسع . وكثيراً ما يولى المعنى المنسوب إلى الكلمات أكبر قدر من الأهمية بطريقة ذاتية ، وكأنّ هذه الكلمات معنى حصرياً ، أو يولى الأهمية التي تتلاءم أحسن التلاؤم مع اثبات صحة رأي معين . ولذا ينبغي هلهلة كبة الخيوط واستخلاص الطرف المؤدي إلى فلك تشابكها .

إن في وسع الاسلام بوصفه ديناً ومنهجاً اجتماعياً معاً أن يفصح بشأن العالمية عن خصائص شتى تبعاً لأربع وجهات نظر محتملة : الوجهة الماورائية ، والوجهة الدينية ، والوجهة الاجتماعية ، والوجهة السياسية . ولا يمكن بالطبع أن ينتج عن هذه الرؤى الأربع مفاهيم متباينة تبايناً أساسياً ، لأنها صادرة عن مصدر واحد . غير أن التعبير عن الفكرة يمكن أن يتنوع بوصفه ردّ فعل منطقيّاً على وضع من نوع خاص . فالإيمان بالتوحيد المطلق وبوحدانية الله إيماناً معبراً عنه بقناعة وصلابة تتجاوز الصلابة القائمة في أي من الأديان الأخرى ، يجعل من الاسلام على الصعيد الماورائي ايدولوجية عالمية بكل ما في الكلمة من معنى . والفرد ، على الرغم من تمتّعه بمصير مستعلٍ ، ليس غاية بحد ذاته ، بل هو عنصر من العناصر التي يتألف منها الكل . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فانه لما كان الكون محكوماً بأحكام إلهية ، فان « المسلم » هو ذاك الذي يخضع لهذه المشيئة الاستعلائية المفارقة . والبشرية واحدة . وليس الناس متحدرين من صلب رجل واحد وحسب ، بل هم صادرون أيضاً عن ارادة مدعة واحدة ، ارادة الله الواحد (٣٩) .

ويستوعب التوحيد بطبيعته إذن وجود نظام واحد واجمالي . والشرعية الخالدة عالمية . وعلاوة على هذا الجانب الجوهرى ، يشارك مفهوم الانسان في طابع الاسلام الشمولي العالمى . فالانسان معتبر في الواقع بوصفه انساناً

(٣٩) « وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة » (الأنعام / ٩٨) . وكذلك (الاعراف / ١٨٩) .

— لأنه حرّ ومسؤول — ولكن ليس بمعزل عن غيره ، لأنه في الوقت نفسه انسان جماعي أو اجتماعي منذور للنعيم النهائي . ويطابق هذا المفهوم المزدوج للفرد على الصعيد الماورائي مفهوم العالمية المقبول بصورة عامة في الفلسفة الغربية الحديثة (٤٠) .

ويؤكد الاسلام إلى جانب ذلك عالمية المبادئ الخلقية توكيداً مضاعفاً . ففني حين أن الاخلاقية الاجتماعية التي أتت بها المسيحية هي أساساً أخلاقية بين الافراد ، فان الخلق الاسلامي بتوثيقه رباط الجماعة ، يصهر التواطف والأحاسيس ، قاعدة الفضيلة العالمية ، مع الأنظمة القسرية التي لا غنى عنها في الحياة الجماعية (٤١) . ويفسر الطابع العالمي للخلق الاسلامي ، بشكل جزئي ولا ريب ، السرعة التي نفذ بها الاسلام ليقى ، إلى أكثر المناطق الجغرافية والأوساط الثقافية تنوعاً . ولا يعادل هذه الظاهرة الدينية سوى ظاهرة المسيحية ، بخلاف سائر الأديان الافريقية والآسيوية التي لم تتعدّ قط حدود السياق التقليدي الذي أبصرت فيه النور . وهنا يمكن أن يطرح السؤال لمعرفة ما إذا لم يكن في إمكان الناس استخدام دين عالمي وبعيد عن التعصب كالاسلام لاغراض ابريالية ولأجل السيطرة ، في الوقت الذي يستند فيه مبدأ العالمية إلى مجتمع متجانس سياسياً ، قوي عسكرياً . يضاف إلى هذا أن عالمية الدين قد تستتبع شكلاً من حصريّة كامنّة ، لأن الشريعة الالهية هي التي تنهج السبيل إلى نعيم الآخرة . ويُسْتَحْسَن قبل البحث من منظور عام عن خلاصة لمشكلة عالمية الاسلام أن نعالج مفهومها على المستوى الديني البحث . ولا نرانا في حاجة إلى التأكيد بأن هذا التقسيم اعتباري لغاية ، بل منافٍ لروح الاسلام العام .

(٤٠) لالاند ، « المصطلحات ... » ، ص ١١٦٨ - ١١٧٢ .

(٤١) دراز ، « مدخل ... » ، ص ٨١ .

لقد تخيل المؤلفون الغربيون تفسيراً - يחדش شعور المسلمين - مركّزاً إلى توقيت نزول شتى الآيات . ففي رأيهم أولاً أن النبي محمداً قد يكون ربّي ليكون رسول أمته . وقد تكون رسالته قدّرت في البدء لتزويد العرب بكتاب ومرشد في لغة يفهمونها ، لأنهم الشعب الوحيد الذي لم يكن قد تلقى بعد كتاباً . ولا تكون عالمية الاسلام قد برزت بالتالي إلا خلال الحقبة الثانية من التبشير بالدعوة في المدينة ، بفعل وعي المسلمين ضرورة تشكيل كيان مستقل ، في الوقت الذي تمت فيه القطيعة مع اليهود . وقد يكون الاسلام فرض منذ ذلك الحين وحياً خالصاً في مقابل كتب الاسرائيليين المشوّهة أو المزيفة ، وبدرجة أقل ، في مقابل كتب المسيحيين .

ويرفض المسلمون هذا البرهان المزعوم ، ويعتبرونه خبثاً من المستشرقين يراد من ورائه الاساءة إلى الاسلام . أولاً لأنه لم يكن للنبي ناقل كلام الله الخالد الذي لا يحول أي دور فاعل في تأليف التنزيل ، لا بالنسبة إلى الظروف المادية ، ولا تبعاً لرغبته الشخصية . ولا يمكن بالفعل أن تصدر طبيعة الرسالة الالهية عن حاملها البشري . والقبول بتفسير يرتكز إلى التسلسل التاريخي معناه نكران صحة التنزيل الذي ينبغي أن يقبل على كل حال بوصفه كلاماً متلاحماً : القرآن في صورته الكاملة والنهائية . زد على ذلك أن في الامر تزييفاً للتاريخ ، لأن التنزيل توجه منذ البدء إلى جميع الناس : « إن هو إلا ذكر للعالمين » (٤٢) .

وليست هذه القناعة تعبيراً عن حصريّة جذرية . فلو عدنا في الواقع إلى المفهوم الاساسي لوحدة الجنس البشري باشراف إلهي ، لأمكننا أن نستخلص أن الله أباح بملء ارادته مختلف المعتقدات . والوحي كالحقيقة واحد ، لكنه أصدر اشكالاً شرعية أو شعائرية متنوعة احتراماً للتوحيد . وهكذا

(٤٢) ص / ٨٧ ، وهي آية مكية . انظر تعليق بلاشير ، « القرآن » ، ص ٤٨٢ وما بعدها . وبلاشير يعد بالتأكيد رائد التفسير المستند إلى التسلسل التاريخي .

فان كل دين منزل صحيح في جوهره، ولا يملك أي فريق أن يحتكر الحقيقة (٤٣). ولا حدود للحكم الالهي، فالله يحكم الكون بأسره. ولا يمثل المجتمع الاسلامي سوى جزء من هذا الكل. وما كان من الله إلا أن زود، بمشيئته التي لا نظير لها، بعض المجتمعات بتوجيهات أفضل أو أكمل من التوجيهات التي زود بها المجتمعات الأخرى (٤٤).

وقد كان الناس في البدء جنساً واحداً وأمة واحدة (٤٥)، ثم قرر الله أن يجعلهم أسراً وقبائل وشعوباً (٤٦) ليتعارفوا ويتفاهموا فيما بينهم. ومعيار السمو الوحيد يكمن في خشية الله، أي في الخضوع لمشيئته. ولا يُستبعد أي انسان مسبقاً من الخلود في النعيم الأبدي، فالله يريد على العكس من ذلك خلاص كل انسان. والمظهر الشمولي من البروز بحيث لا يحتاج إلى أن يوسع البحث فيه بشكل أحفل. وبحسب الرؤية الاسلامية، على الصعيد الاجتماعي على الاقل، فان « التعددية تؤكد الوحدة، والتنوع مبدأ انسجام لا مبدأ بلبلة (٤٧) ». ومفهوم التنزيلات الخاصة المقدرة لشعوب مختلفة يكفل التسامح الديني. ولا تتعرض المقدمة المنطقية ذات الطابع العالمي في الاسلام للنقض إذا أخذنا في الحسبان أن التنزيلات تتعاقب. فالحقيقة لم تنقل إلى الناس مرة واحدة وأخيرة. وتبقى كل رسالة إلهية سارية المفعول حتى تأتي الرسالة التالية فتؤكدها وتحتويها وتعمّقها. ولما كان القرآن التعبير الأخير عن ارادة الله، فقد كفل اصالة الرسالات السابقة وصحتها دون أن يؤكّد سريان مفعولها الذي بطل جزئياً بمجيء الاسلام. ولما كان هذا ديناً

(٤٣) فيزي، « منحى حديث .. »، ص ٢٣ ما بعدها.

(٤٤) علي عثمان، « مفهوم الانسان .. »، ص ١٨٨ وما بعدها.

(٤٥) البقرة/٢١٣ يونس ١٩.

(٤٦) الحجرات/١٣.

(٤٧) درمنغهايم، « الشهادة ... »، ص ٣٧٥.

تماماً كاملاً ، فقد تجاوز كل الأديان الأخرى : « يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصداقاً لما معكم ... » (٤٨) . وهكذا يبرهن الاسلام على الصعید الديني عن عالمية لا مرأ فيها عن طريق التوحيد المطلق ومبدأ وحدة العالم . أضف إلى ذلك أن كل انسان مدعو من غير تمييز للمشاركة في معتقد بسيط ، والانخراط بذلك في جماعة متمجاسة بأسهل تدريب ممكن : الشهادة . وإذا رفض اعتناق الاسلام فإن الله سريع الحساب (٤٩) . وهو مقبول مع ذلك على الصعید الاجتماعي ، ويتمتع بجميع الحقوق باستثناء حق الاضرار بجماعة المؤمنين .

ويمكن أن يتم التساؤل عن العالمية على المستوى الاجتماعي . ويستحق هذا المنحى الدراسي أن يكون ببعض الفروق الدقيقة . فلما كان التنزيل يشرع بالفعل في الشؤون الروحية والزمنية على السواء ، وهي شؤون مرتبطة بعضها ببعض كل الارتباط ، فإنه قد يبدو أن الاسلام يُظهر بعض الحصرية على صعيد التنظيم الاجتماعي الذي يتشابهك مع عالمية المذهبية ، وقد يقال بذلك من شأنها (٥٠) . ويرفض المسلمون هذه الفكرة ويعتبرون عنها بطريقة مختلفة ، هي أن غير المؤمن يطرد نفسه بنفسه من الجماعة المؤسسة على قاعدة التنزيل القرآني برفضه اعتناق الدين . ويؤدي ذلك إلى اقامة نظام خاص لتسوية وضع هؤلاء الأفراد المبعدين عن جسم اجتماعي موحد برباط الدين المقدس وبالتقيّد بالشريعة المنزلة . وحرمان غير المؤمنين من بعض الحقوق في المدينة الاسلامية نتيجة منطقية لطبيعة المجتمع التأسيسية . وقد ظن أنه بالامكان الايحاء بأن النداء « يا أيها الناس » المستعمل في السور المكية ، قد استبدل به

(٤٨) النساء / ٤٧ .

(٤٩) آل عمران / ١٩ .

(٥٠) شلهود ، « مدخل ... » ، ص ١٦٢ .

فيما بعد « يا أيها الذين آمنوا » حين استقرّ النبي في المدينة (٥١) . وهذه الملاحظة مغلوطة ولا يمكن على أي حال أن تتخذ الأهمية التي يراد اضمافؤها أحياناً عليها في الغرب . ولا ينبغي في الواقع النظر إلى النداء بمعزل عن سياقه العام . فحين يكون الخطاب موجهاً للبشرية جمعاء تستخدم صيغة « يا أيها الناس » : « قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض » (٥٢) . وبالمقابل فإن « يا أيها الذين آمنوا » تستعمل حين يكون الارشاد الأدق والأكثر خصوصية موجهاً إلى المسلمين أنفسهم : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير وجاهدوا في الله ... هو سماءكم المسلمين ... وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير » (٥٣) . وهكذا فإن الايضاحات بشأن التسلسل الزمني لا معنى لها ، ما دام القرآن بشكله الحالي المثبت حسب تعليمات النبي ، يؤلف كلاً شاملاً لا يتجزأ . والتنزيل الإلهي يتوجه إلى جميع الناس داعياً اياهم إلى اعتناق الدين ، ويخاطب ، على مستوى مختلف ، المؤمنين بشكل خاص ، ليبين لهم القاعدة الواجب اتباعها . وعلى هذا فإنه يدعو إلى تأليف مجتمع منفصل منشق بشكل طبيعي من التعاليم القرآنية ، دون أن يكون في ذلك تقليل من عالمية الدعوة الإلهية .

ولقد كان الانخراط في العقيدة التي بشر بها محمد يعني للمؤمنين الأول قطع العلاقة مع النظام الاجتماعي القبلي القديم والانتساب إلى كيان مميز . وكانت الجماعة تحتفظ مع ذلك بمثل أعلى عالمي ، لأنها لم تكن ترفض صحة الانظمة القضائية والخلقية الموجودة في التنزيلات السابقة ، واكدت أنها حصريّة

(٥١) لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٦١ ، ويبدو أنه يجهل وجود النداء « يا أيها الناس » مرات كثيرة في السور المدنية .

(٥٢) الاعراف / ١٥٨ .

(٥٣) الحج / ٧٧ - ٧٨ .

تجاه المشركين من العرب وحدهم . أضف إلى ذلك أنها ظلت منفتحة على الصعيد الاجتماعي بشكل واسع على الجميع ، مع رفضها ضمناً بعض المعتقدات . وكان طبيعياً في مجتمع ديني المركز في الأساس أن يطالب بالاعتراف بالتوحيد . ومن الخطأ مقارنة تضامن الجماعة الإسلامية المشروع وما ينتج عنه من مظهر حصري ، بأنماط المجتمعات البدائية المتضامنة والحصرية بفعل التقيّد بالتقاليد . والواقع أن مجتمع المؤمنين يبقى ، حتى على الصعيد الاجتماعي ، منفتحاً بلا قيد ولا شرط . وتقرن عالمية الاسلام بالشمولية ، لأن ما يرصّ بنيان المجتمع ليس العرق ولا الأصل ولا النسب ، كما كانت الحال في المدن القديمة ، وإنما الجهر بعقيدة التوحيد . ومنذ ظهور الاسلام ، وخلال انتشاره من بعد خارج الجزيرة العربية ، سجل توكيد وحدة العالم بالتبعية لله الواحد أفول الديانات القومية أو المعتقدات المحلية لمصلحة العالمية التي أثبتت وجودها جنباً إلى جنب مع تحرّر الانسان . وكان من نتيجة الجهر بالايمان أن اكسب صاحبه الحق مباشرة في الاندماج الكامل على الصعيد الاجتماعي والسياسية والضريرية على السواء . وعليه فان مظهر الاسلام الحصري المفترض على الصعيد الاجتماعي يبدو كذلك ، حين ينظر اليه من الخارج فقط . وبالفعل بان غير المسلم مدعو لمشاركة الجماعة دون قيد ولا شرط ، وهو الذي يطرد نفسه بنفسه برفضه اعتناق الدين ، والتقيّد بالتالي بأحكام الشريعة . وإذا كان موحداً ظل خاضعاً لأحكام دينه . والظاهرة لصيقه بالمجتمع الاسلامي النظري المتمحور كل التمحور حول الوحي الإلهي الذي يشرع لأمور هذه الدنيا جميعاً .

وختاماً فان آخر مستويات السؤال عن العالمية الإسلامية مستوى سياسي . ويعرض من زاويتين : عالمية تتطلع إلى الخارج وتتوافق مع التبشير الديني دون أن تشملها كلية ، وعمومية في القانون المفروض في الداخل على كل أفراد الجماعة . ومن المفيد أن نعود هنا إلى التاريخ . فقد أدى ظهور الاسلام في المجتمع العربي إلى مقاومة كان لا بد أن تتحول إلى صراع سياسي .

وما لبثت الجماعة الاسلامية ، وهي لم تكد تبرز بعد ، أن شكلت كياناً متميّزاً . وقد اتخذ التعبير عن وعيها هذا الكيان طابعاً « قومياً » ، لأنها رفضت بالضبط أنماط الانتماء إلى التجمع القبلي التقليدية . فالقضية قضية مسار اجتماعي كلاسيكي . ولقد ولد الاسلام السياسي بالعودة إلى التوجه نحو مكة للصلاة . وما كان لهذا القرار أن يطبع المجتمع بطابع « عربي » ، لأنه كان ينظر إلى الكتبة على أنها محراب ابراهيم أبي جميع المؤمنين (٥٤) . ويبدو أنه من الخطأ النظر إلى هذا الاختيار كما لو كان محاولة انعزال من محمد تهافت إلى اقامة دين توحيدي مستقل من شأنه الابتعاد عن الجماعات الدينية الأخرى كيلا يضحّي بـ « قوميته » . فخصوصية العقيدة الاسلامية نفسها تفرض على العكس العالمية ولا يمكن ادراك المفهوم الاسلامي للعالم والمجتمع إلا من خلال جوهره الديني . فمبدأ وحدة الكون ونظامه يحتم بالضبط وجود مجتمع بشري موحد ومنظم . ويشكل كل فريق على حدة كياناً متجانساً وجزءاً لا يتجزأ من المجتمع الكوني الذي تجبر فيه الامكانيات والحاجات المتبادلة على التعاون والتعاقد . وتنجم الحاجة إلى التشارك والتعاون من ارتباط الامم بعضها ببعض . هذه الامم التي لم تزود واحدة منها ، على الصعيد الجغرافي ، بموارد طبيعية تتيح لها الاكتفاء الاقتصادي الذاتي . والفرق بين المجتمعات القائمة نابع ، كالتباين الطبيعي في الافراد ، من مشيئة الله لخير الانسانية .

وتفقد وحدة الاسلام الدينية ، مدعومة باقامة الشعائر وعمومية القانون ، إلى التجانس السياسي . أضف إلى ذلك أن الاطمئنان إلى امتلاك الوحي الصحيح دفع المسلمين إلى رفض كل تبعية أخرى ، وعدم الاعتراف بأية مواطنة غير مواطنة الاسلام . والواقع أنه سرعان ما ظهرت صراعات على

(٥٤) علي محمد ، « دين الاسلام » ، ص ١٠٥ وما بعدها .

السلطة وانشغافات ذات أصول تقليدية أو محلية . وقد استندت أحياناً إلى رد فعل ثقافي ومطالبة سياسية من الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام . غير أن تفتت المجتمع السياسي كان لا بد أن ينجم عن تصادم الأسر العسكرية الحاكمة . والقومية التي تطبع السياسة المعاصرة في بعض الدول الاسلامية ظاهرة حديثة . وهي تبدو أثراً من آثار التجزئة الاستعمارية ، ونتيجة في الوقت نفسه لنفعية سياسية دفعت مختلف شعوب المجتمع الاسلامي ، على صعيد اقليمي في أغلب الاحيان ، إلى السعي لنيل استقلالها . وهذا الأمر الواقع الحديث حقيقة سياسية نهائية على ما يبدو . وما يزال التبشير بالدين قائماً كما كان - الشاغل الفردي لكل مسلم - لكن الطموح السياسي العالمي لم يعد هو هو . ونظراً لانقسام مجتمع المؤمنين إلى دول قومية ، فان نزعة إلى الفصل بين الروحي والزمني تدرّ بقرنها بشكل متزايد على صعيد الواقع العملي . ومع ذلك فان شعور المسلمين الجماعي شبه الصوفي بالانتماء إلى كيان أخوي يتجاوز كل الحدود ما يزال باقياً . ومن المحتمل ألا يتوقف أبداً عن التأثير في سلوك الحكومات الاسلامية السياسي .

ولا بد في النهاية أن يكون العنصر الانساني بالمعنى الدقيق نقطة التشابك في كل تحليل يدور حول الشمولية الاسلامية . فالارشاد الديني عالمي لأنه يُعدّ الانسان لمستقبل استعلائي خالد . والاعتقاد باله واحد للعالمين يقود إلى إذابة كل مبدأ عرقي أو شعور قومي . ومفهوم عالم ينظر اليه على أنه مجردة من جماعات شتى تلتف كل جماعة منها حول رسول الله يؤدي ، أخيراً ، إلى احترام سائر الشعوب والتسامح معها . وينبغي أن يحول مذهب التعاون الذي لا غنى عنه بين الامم انطلاقة من واقع اختلافها بالذات ، وأن يحول حظر الاكراه في الدين ، دون أن يتخلى التبشير بالدين عن مكانه للامبريالية السياسية . والسياج الواقعي هنا هو التقيد بدقة بالشرعية الالهية . فقد أثبت التاريخ على الصعيد الداخلي للعالم الاسلامي بمجموعه أن التضامن في الدين

كان دائماً أقوى من الروابط السياسية . وعالمية الوحي معناها بالطبع عمومية الدين ، ولكنها تكفّ نظرياً عن المطالبة بتوحيد شكل البنى السياسية. ولعل من شأن هذا التذكير الموجز أن يساعد على فهم التنظيم السياسي الداخلي للجماعة الإسلامية ووضع الأقليات غير المسلمة وتنسيق العلاقات مع العالم الخارجي فهماً أفضل .

الاجنبي

يمكن تحديد وضع الاجنبي كأسهل ما يكون التحديد بطريقة سلبية أي بعدم مشاركته الكاملة في زمرة متجانسة . ويتلخص الأمر في علاقة غيرية إما أن تربط بين فردين - أو بين جماعتين - متماثلتين في بعض النواحي ومتغايرين في بعضها الآخر ، وأما أن تجعلها على طرفي نقيض بدرجة من الحدّة تمثل معها العلاقة سلبية المماثلة بالذات . وتعني الميزة الأولى قبولاً مشروطاً ، وتعني الثانية رفضاً متصلاً . وقد يكون الرابط والملاط اللذان يشدّان البناء الاجتماعي صوفيين ، أو دينيين ، أو اجتماعيين ، أو سياسيين ، أو اقتصاديين ، أو قانونيين مثلاً . ويصبح الاجنبي ، على صعيد ردّ الفعل الشخصي أو الاجتماعي ، خطراً ، بل عدواً ، في الداخل أو في الخارج ، حين يهدد بنى الزمرة بالذات ، بعدده ، أو بموقفه ، أو بموضع قوته .

ولا ينفصل الروحي عن الزماني في المدينة الإسلامية ، ويؤلف الحق جزءاً لا يتجزأ من الدين . ومع ذلك لا يمكن أن يماثل المجتمع الإسلامي تنظيم أي تجمع بشري بدائي (٥٥) دينه أساس تماسكه ، وذلك بالتحديد

(٥٥) انطوان فتال ، « وضع غير المسلمين في بلاد الاسلام » ، بيروت ١٩٥٨ ، ٣٩٤ صفحة ، ص ١٠ . وهذا الكتاب ثمرة بحث جدي للغاية ، ومصدر ثمين للمعلومات القضائية والفنية والتاريخية . وقد استرشدنا به ، ولا سيما على صعيد الوقائع .

لأن الاسلام يعترف ، بوصفه شمولياً وعالمياً ، بالاختلاف ويقبل به في حدود معيَّنة . وفي رأينا أن هذا الموقف ناشئ بالدرجة الأولى عن مفهوم الانسان في المنظور الاسلامي (٥٦) .

وقد يكون هذا المثل ، من بين الامثلة الكثيرة التي تنقلها كتب السنة ، كافياً وموضحاً . فقد روي أنه مرت جنازة أمام محمد فوقف ، وحذا صحابته حذوه . لكنهم أخبروه أن الميت يهودي ، فما كان منه إلا أن أجاب : « أليس نفساً ؟ » ، مؤكداً بذلك المساواة الأساسية بين جميع الناس بوصفهم عيال الله . وإن تعريفاً دقيقاً بالمصطلحات ل يبدو ضرورياً في هذا السياق أكثر مما هو في أي سياق آخر .

ليس لفكرة « الامة » الاسلامية مقابل في فكر الغرب ولا في تجربته التاريخية . فالجماعة الاسلامية ، وهي تجمع من المؤمنين يؤلف بينهم رباط سياسي وديني في آن معاً ، ويتمحورون حول كلام الله القدسي ، وتوحدتهم العزة بالانتساب إلى التنزيل الاخير والحقيقي ، لا تطابق فكرة « الشعب » التي كانت سائدة عند مسيحيي القرون الوسطى ، ولا فكرة « الامة » الغربية التي راجت في القرن الثامن عشر . وصعوبة التوافق منبثقة عن فكرة الكائن البشري . فالانسان يسهم ، بالنسبة إلى الفكر الغربي ، في الحياة الاجتماعية المقسمة إلى طبقات ومراتب بنشاطه الخارجي والفعل . وعلى العكس من ذلك ، فإن الفرد يندمج في الاسلام بالجماعة المؤمنة بالتساوي عن طريق « شهادته » الفردية واستبطان ارادته وصفاته الخاصة كمؤمن (٥٧) . فالنية

(٥٦) محمد الحركان وآخرون ، « المعتقد الاسلامي وحقوق الانسان في الاسلام » ، لقاءات في الرياض وباريس والفايكان وجنيف وستراسبورغ بين حقوقيين من العربية السعودية وحقوقيين ومفكرين أوروبيين مشاهير . بيروت ١٩٧٤ ، ٢٧١ صفحة . وعلى الأخص : « مفهوم الانسان في الاسلام وتطلع البشر إلى السلام » ، ص ١٤٧ وما يليها .

(٥٧) ماسينيون ، « احترام ... » ، ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

المعلنة والجمهور بالكلام شرطان من شروط الانتماء إلى المجتمع . وبصورة
تلازمية يحدّد الامتثال لمشیئة الله البنية الاجتماعية . وهكذا تكون النظم
التأسيسية للجماعة مشروطة بالعبادة الواجبة عليها نحو الله .

وينبغي أن يحتفظ لغير المؤمنين بوضع خاص في مجتمع قائم بشكل
أساسي على الدين . ومع ذلك فليس شأن الاجنبي كشأن « العدو » (*) في
المدينة القديمة . وتتمثل أصالة النظام الاسلامي بالنظر إلى ما كان سائداً في
العصور الاغريقية والرومانية في شمولية الوحي وارشادية الدين . ويتمثل
تفوّقه في هذا المضمار على اليهودية والمسيحية في تقبّله الديانات التوحيدية
السابقة – التي يصدّقها الاسلام ، ولكنه يتجاوزها في الوقت نفسه –
وتوكيده الوحدة الجوهرية للاديان السماوية .

فالنسبية إذن قاعدة مقبولة في حقل التشريع ، حين يتعدى الامر التوكيد
الجوهري لعالمية القانون الالهي (٥٨) . واليك إحدى أهم مساهمات الاسلام
في تأليف مفهوم عالمي حديث : التسامح ، وهو واجب ديني وأمر شرعي .
والقرآن واضح في الاشارة اليه : « وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما
بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع
أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء
الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات » (٥٩).

وترسم في هذا الاطار العام ثلاث فئات من غير المسلمين . فهناك
أولاً المشرك المدعو للدخول في الدين الجديد دون أن يتّخذ بحقه تدبير طرد.
وليس أمامه نظرياً إذا ناصب الاسلام والمسلمين العداء إلا أن يختار بين

(*) hostis ومعناها باللاتينية « عدو » (المترجم) .

(٥٨) جوزيف شلهود ، « بنى المتمدسات عند العرب » ، باريس ، ٢٢٨ صفحة ، ص ٢٥٨ .

(٥٩) المائدة / ٤٨ .

اعتناق الدين والقتال حتى الموت. وهناك ثانياً المعتنق لدين توحيد القاطن خارج العالم الاسلامي (الحربي) ، ولكن في وسعه أن يقيم مؤقتاً فيه تبعاً لاجراء في غاية البساطة . ويبدو هذا النموذج الثاني أقرب إلى فكرة «الاجنبي» حسب المذهب الحديث. وتضم الفئة الثالثة أخيراً الموحدين (٦٠) (*) الذين « تحميهم » (**) الجماعة الاسلامية . وكثيراً ما لجأت الكتابات الغربية إلى عملية تعميم مفرطة في التبسيط فاعتبرت هؤلاء « المحميين » بمثابة « مواطنين من الدرجة الثانية » . والواقع أن هؤلاء القوم كانوا أجناب خاضعين لقوانينهم الخاصة ، و « محميين » بالمعنى الفعلي للفظه ، لأنهم مقيمون جغرافياً في المجال الخاضع سياسياً وثقافياً للإسلام . وكانوا يؤلفون أقليات دينية متناسقة تكفل أوضاعها نظم قانونية ملازمة الزاماً شديداً للإغلبية المسلمة لأنها جزء من التنزيل .

وقد فتح الاسلام الباب للتعايش على الصعيد الاجتماعي والعربي حين اعترف بصدق الرسالات الالهية المنزلة من قبل على بعض الشعوب ، وجعل المسلمين متحدرين من نسل مشترك هم اليهود والنصارى عبر ابراهيم . لكنه بدا انه يرفض الحوار في الوقت ذاته على الصعيد اللاهوتي حين ربط التنزيل القرآني بما جاء في الكتاب المقدس وازال من العقيدة كل ما اعتبر زيفاً مخالفاً للتوحيد بالمعنى الدقيق للكلمة . وأتاح منطق تعاليمه القوي وبساطة عقيدته وما يرافقها من تسامح ، أتاح كل هذا للشعوب التي فتح بلادها حرية دينية تفوق بكثير تلك التي أتاحتها الدول المسيحية نفسها ، ولا سيما

(٦٠) اليهود والنصارى . ويظهر التاريخ أن الاسلام عمم قياساً وضع « المحميين » على الزرادشتيين والصابئين وغيرهم من الجماعات الدينية المقيمة في العالم الاسلامي .

(*) يعرف هؤلاء في المصطلح الاسلامي بـ « أهل الكتاب » أو « الكتابيين » (المترجم)

(**) تعرف هذه الحماية في المصطلح الاسلامي بـ « الذمة » ، ويطلق على المحميين اسم « الذميين » (المترجم) .

في حوض المتوسط الشرقي حيث كانت تحارب بقسوة الهرطقات التي غالباً ما كانت تتخذ شكل المطالبة القومية . وبهذا لا تغطي « الجماعة الاسلامية » رقعة « دار الاسلام » . فالفكرة الأولى تتخذ طابع الموافقة الدينية ، وتتضمن الثانية بنية سياسية ودينية معاً تضم غير المسلمين تبعاً لإجراء محدد .

ويتيح التوحيد لكل انسان شرف الاندماج في الجنس البشري دون حصر ولا مراعاة خاصة . وتستتبع وحدة الرسالات احترام معتنقي التنزيلات السابقة ، في حين أن اعتناق الاسلام يحقق للفرد، في موازاة ذلك، مكان بلوغ الدرجة القصوى من الكمال بالانخراط في مجتمع المؤمنين . وبالفعل فان شهادة أن « لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » التي ينخرط بها الفرد ويشارك مشاركة تامة في الامة الاسلامية تتضمن اعترافاً مزدوجاً : الاعتراف بوحدانية الله ، والاعتراف بأن النبي محمداً رسول من الله . وتبقى القيمة الجوهرية هي هي لجميع الناس بوصفهم أناساً . ومع هذا فان شعور المسلم بالدعوة الربانية أسمى موضوعياً من شعور أي انسان آخر لأنه يتبع أمر الله : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » (٦١) .

ومن المفيد على الصعيد الديني البحث أن نشير إلى أن موقف الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى من غير المؤمنين يحدده خيارهم الاساسي إلى حد كبير . وهنا تتجلى أصالة الاسلام الذي يدمج الفضائل الالهية الثلاث (*) المشتركة ، مع نوع من التشديد الخاص على الايمان . فاليهودية تعيش منظوية على نفسها : إذ أن الرجاء في رؤية وعود الحلف مع يهوذا تتحقق ، يبدو وكأنه امتياز مقصور على عشيرة . والمسيحية منفتحة بالمحبة وراغبة في أن

(٦١) الحجرات / ١٣ .

(*) وهي بحسب الديانة المسيحية : الايمان والرجاء والمحبة . (المترجم) .

يفيد جميع الناس من النعم التي حصلت عليها ، دون أن تقترح أنظمة قاطعة لسياسة البشر أو لتدبير الشؤون العامة . واخيراً يعلم الاسلام كل مسلم ، عن طريق الايمان والالزام باحترام التنزيل الالهي بشكله الاجمالي ، أن ينشر عقيدته محترماً عقيدة الآخرين .

والذي يميّز المسلم على الصعيد الفردي عن غير المؤمن هو على الأخص عنصر أخلاقي ، بل عنصر نفساني تقريباً . فإدراكه للمطلق وتكوينه الديني يدفعانه إلى التصرف بشيء من « النقاء » يضيفي عليه هذا المظهر من الكرامة ، بل السمو (٦٢) . ويتجلى هذا « النقاء » على الصعيد الجماعي في الطموح إلى تحقيق مجتمع مثالي على الأرض ينشد الخير ويدفع الشر . وبالرغم من كون هذا المجتمع مفتوحاً للجميع ، فانه ليس في مكنة الجماعة أن تقبل الذين رفضوا مقدماتها الاساسية ، أي الاسلام ، بصورة أعضاء كاملين . إلا أنه ليس ما يمنع المؤمنين من اقامة علاقات صداقة مع غير المسلمين . مادامت هذه الروابط لا تشكل خطراً على الجماعة (٦٣) . وفي وسع الموحدين غير المسلمين القاطنين في قلب وسلطة زعيمهم الديني المسؤول تجاه السلطات الاسلامية . وقد تألفت « أمم » من نوع معين ، واتحدت ، وخضعت لنظامها الديني الخاص . وانخرطت في البنية الاجتماعية الفوقية للمجتمع الاسلامي الذي يحميها .

وتعني كلمة « الذمة » في أصل وضعها حسب المعجمات العربية ، الايمان والعهد ، والميثاق (٦٤) . فالقضية إذن قضية عقد تسمح الجماعة

(٦٢) عبد الحليل ، « جوانب الاسلام الداخلية » ، ص ١٦٩ .

(٦٣) « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ، ان الله يحب المقسطين » (المتحنة / ٨) .

(٦٤) انظر فتال « وضع ... » ، ص ١٨ .

الاسلامية بموجبه للاقوام الموحدة الخاضعة لها أن تحتفظ بدينها بكفالة الاسلام ، لقاء دفع ضريبة تعويضية واحترام بعض موجبات حدودها الشريعة بدقة . ويستمد مبدأ الجزية أساسه من القرآن (٦٥) ، اما طرق تطبيقها فقد وضعت فيما بعد ، ولا سيما خلال حقبة الفتوحات .

وليس طابع معاهدة الحماية (الذمة) التشريعي قابلاً للمقارنة أو المماثلة بأفكار المذهب التشريعي الغربي الرائجة (٦٦) . أضف إلى ذلك أن المؤسسة قد تطورت بتطور تاريخ الامبراطورية الاسلامية ، بتأثير النقول الخارجية وما نتج عنها من تطور بني العالم الاسلامي نحو نوع من العلمانية . وانه ليكفي أن نستخرج خطوط النظام العامة الكبرى من ركام كثير التشويش من الأحداث التاريخية ، والآراء التشريعية ، والعلاقات بين الأحداث ، لنبين كيف حاول الاسلام منذ القرن السابع للميلاد أن يقدم حلاً لمشكلة الاقليات فريداً في نوعه . والمقابلات القانونية التاريخية خطيرة ، لأن المؤسسات القديمة نتاج مفاهيم بعيدة جداً في الأغلب عن تطلعاتنا أو انجازاتنا الحديثة .

وتستحق جماعة غير المسلمين على أرض الاسلام أن تُتناول بالتحليل ، لأنه ثبت أنها نهج لا مثيل له ، في الوقت الذي كان فيه الغرب على أهبة الخروج من العصور الوسطى وادراك ضرورة وضع الأنظمة المحددة للعلاقات مع الغرباء .

وعلى صعيد التعريف القانوني ، يمكن اعتبار معاهدة الحماية اتفاقاً ينال بموجبه الموحدون من سكان اقليم مفتوح الامان من المسلمين على أشخاصهم

(٦٥) التوبة / ٢٩ .

(٦٦) لقد أمكن مقارنة الذمة بمفهوم الـ (deditio) القريب منها في القانون الروماني ، الذي كان المغلوب يصبح بموجبه من زبائن الامبراطورية بناء على وثيقة متبادلة . انظر فتال ، « وضع ... » ص ٧٥ . ومع ذلك فان الموازنة غير مقبولة ، لأنها لا تأخذ في الاعتبار تداخل الروحي والزمني في الاسلام تداخلاً تاماً .

وارزاقهم ، إلى جانب الاعتراف بحقوقهم المدنية والعامة ، لقاء دفع ضريبة مالية تعويضية والامتناع عن أي عمل من شأنه الاضرار بسلامة مجتمع المؤمنين . وهي تؤلف عقداً من كلا الجانبين خاضعاً للشروط المعمول بها سواء من حيث شكله أو من حيث قانونيته (٦٧) . ويعني هذا باختصار أنه ينبغي ألا تمسّ قط تعاليم الاسلام ، وأن تعكس اتفاقاً كاملاً بين الموقعين ، وأن تحدد بصورة واضحة وموجزة حقوق كل انسان وواجباته . ويقبل القوم المفتوحة أرضهم سلطة الدولة الاسلامية ، دون أن يتخلوا مع ذلك عن عقيدتهم أو عن القوانين الاجتماعية الناجمة عنها . ويلتزم الاسلام في الوقت ذاته بأن يحمي هذه الجماعة من كل هجوم من خارج العالم الاسلامي أو من داخله . وللمهد الذمة طابع استمراري ، ويكون في عهدة الامام المؤهل وحده لتقرير ما إذا كانت أحكامه مطبقة أم لا . ولا يلزم اتفاق الجماعة ، عبر المنعطف الخاص بالمفهوم الاسلامي لشخصنة الحق ، الدولة وحدها ، وإنما يلزم كل مؤمن وكل محمي على حدته . وعليه يصبح له فعل القانون . وعلى السلطات « السياسية » أن تسهر على تطبيقه بمعاينة المؤمن الذي يمس حقوق المنتفعين به . وبالمثل فإن المحمي يتحمل وحده مسؤولية انتهاكه أحد الموجبات ، ولا يؤدي انتهاكه إلى قطع الفوائد المكفولة لسائر الاقلية التي ينتمي اليها .

والزعم بأن القوم الخاضعين للحماية « يتخلون عن سيادتهم الخارجية وعن الجزء الاكبر من سيادتهم الداخلية » (٦٨) بقبولهم دفع الجزية للسلطة المسلمة التي تكفل حمايتهم ، هو بلا ريب استدلال بمعطيات مخالفة للتاريخ ، ومماثلة بين مؤسسة الجزية وأحد الاجراءات القانونية الحديثة ، كالاستعمار

(٦٧) محمد البشير ، « العلاقات الدولية الاسلامية » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٥٦ صفحة ، ص

٣٨ - ٣٩ .

(٦٨) فتال ، « وضع ... » ، ص ٧٥ .

أو نظام الوصاية . فالقضية هي ، على العكس من ذلك ، قضية وثيقة قانونية تلقائية أصيلة تغاير القانون غير المشروط كما تغاير المعاهدة الدولية . إنها التعبير العملي عن التسامح الاسلامي الذي يسمح باستقبال قوميين متمتعين بوضع خاص في قلب العالم الاسلامي . والحقوق والضمانات الممنوحة جماعياً للأقليات القاطنة في كنف الاسلام دائمة وغير قابلة للتنازل عنها ، مهما تكن حال العلاقات بين العالم الاسلامي وبين معتنقي دين الأقليات الذين يعيشون خارجه . وقد أدت هذه التنظيمات القانونية الخاصة والالزامية على ما يبدو إلى « تكوّن جنين قانون دولي عام لدى فقهاء المسلمين قبل أن يفكر بذلك (غروتوس) في العالم المسيحي بزمن » (٦٩) .

ويعتبر بعض المؤلفين الغربيين (٧٠) هذه المؤسسة من قبيل الضيافة المقدسة وحق اللجوء . ويريد بعضهم أن يرى فيها محصلة لحالة الحرب المستمرة المفترضة بين الاسلام والعالم الخارجي (٧١) أو شكلاً مهذباً من أشكال الامبريالية (٧٢) ، يجعل من غير المؤمنين في قلب العالم الاسلامي مواطنين من الدرجة الثانية . والواقع أن الاجراء يرتكز إلى ثلاثة اعتبارات خاصة جداً بالاسلام : العدل ، واحترام الانسان عبر الضيف الغريب (٧٣) ، وشخصنة التشريع . وهذه هي الاسس الحقيقية للمؤسسة ، مهما تكن التفسيرات القانونية المتأخرة أو الاستعمالات السياسية أو الاجتماعية التي رافقتها خلال التاريخ الاسلامي . والحق أنه لو كان الامر مجرد طريقة لبقة للتوسع والانتشار

(٦٩) ماسينيون ، « احترام ... » ، ص ٤٥٠ .

(٧٠) غارديه ، « المدنية ... » ، ص ٧٧ .

(٧١) خضوري ، « الحرب ... » ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٧٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٧٦ .

(٧٣) يحلو لكتب السنة الاسلامية أن تلح على مجاملة النبي الذميين ومودته اياهم ، فقد كان يقبل دعواتهم ويعود مرضاهم ويشهد ماتمهم الخ ... شلبي ، « الاسلام ... » ، ص ٣١ .

لكان يكون تسامح الاسلام تجاه دين الشعوب الخاضعة ضرباً من التناقض لأن التعاليم القرآنية لا تفصل بين الروحي والزماني . ولكانت حماية الأقليات تتوقف بشكل طبيعي من جهة أخرى . لدى استئناف القتال بين الاسلام والعالم الخارجي المفترض أنهما في حرب مستمرة . أضف إلى هذا أن الذميين لم يكونوا يشكلون فئة أدنى على الصعيد الاجتماعي البحت . فالموالي ، حتى وان كانوا مسلمين ، كانوا يشغلون مرتبة ثانوية في سلم مراتب المجتمع . وهل من حاجة إلى التذكير فوق هذا بأن عدداً من « أهل الكتاب » قد لعبوا دوراً سياسياً من الطراز الأول في التاريخ الاسلامي ؟

وإذا كان الدين يمنح بالفعل التابعة الاسلامية فهو لا يحدد عبرها صفة للمواطنة . وتقسم شخصنة القانون بالتأكيد سكان الدولة الواحدة إلى مجتمعات شتى . واعضاء كل زمرة من زمر الاقلية خاضعون لقوانينهم الخاصة ، ولا يفترض فيهم التقيّد بالنظام الاسلامي كما يتقيد به المسلمون ، ماعدا بعض التنظيمات التي تحفظ الامن العام . فالتسامح والحالة هذه رضى . وقد كان من شأنه أن يسمح باقامة نظام يضمن اشخاص الاقليات وممتلكاتهم في المجتمع عن طريق تأمين احترام دينهم وأخلاقهم ومؤسساتهم .

وتستمد معاهدات الجزية أساسها القانوني من القرآن . وقد قررت الاعراف الماضية والفقه فيما بعد طرق تطبيقها . ومن الممكن أن تستخرج منها الافكار الاساسية الكبرى دون القيام بالضرورة بنقد المصادر نقداً منهجياً . وتسهم السنة النبوية ، في النطاق الذي تعتمد فيه وتعتبر ملزمة ، اسهاماً صالحاً لفهم النظام . فعدد المعاهدات الفعلية أو المفترضة التي أبرمها النبي أو خلفاؤه كاف لاستنباط قاعدة عامة بشكل متكامل إلى حد مقبول . وأول معاهدة معروفة هي التي أبرمها محمد مع سكان المدينة (٧٤) ، وكثيراً

(٧٤) كان ذلك عام ٦٢٣ م . انظر حميد الله ، « أول دستور » ، ج ٢ .

ما اعتبرت أول ميثاق تعقده الدولة الاسلامية « التيوقراطية » . ونظراً لإفادة اليهود من الرسالة السماوية فقد اعتبروا تقريباً أعضاء كاملين في مجتمع المؤمنين ، وأمن لهم الميثاق والحماية ، وضمن لهم حقاً وحرية وأمناً مماثلة لتي للمسلمين . كما أشركهم في الدفاع عن المدينة . ولما كانوا معترفين بسلطة النبي فقد قبلوا داخل الجماعة الاسلامية بمعناها الواسع ، مع احتفاظهم في الوقت نفسه بوضع ديني منفصل . وقام نوع من اتحاد كونهيدرالي بين القبائل العربية المسلمة والقبائل اليهودية كاد يؤدي إلى تكون جنين دولة جديدة بعد قطعه كل علاقة الولاءات القبلية الضيقة ، واختياره بنية اجتماعية فوقية جديدة . لكن مجرى الاحداث أبطل هذا الميثاق بسبب خيانة القبائل اليهودية . ففي عام ٦٢٦ م ، وبعد ثلاثة خلافات عنيفة ، نفيت قبيلتان وقضي على الثالثة لتحالفها مع أعداء الدين الجديد . ولم تعد « المدينة الاسلامية » مذآك تضم سوى المسلمين ، وأصبح ارتكازها على دعائم الدين أشدّ وأقوى .

وأخضعت الجيوش الاسلامية خلال السنين التالية أقواماً مختلفة منحها محمد الأمان وأبقى على ملكيتها لخيراتها لقاء تعويض مادي أو مالي متفاوت في أهميته (٧٥) . كما عقد النبي في تلك الحقبة مع رهبان دير القديسة كاترينا في سيناء ميثاقاً يمنحهم بموجبه حرية كبيرة . ويبدو أن التحليل النقدي للتسلسل التاريخي قد أثبت زيف الوثيقة التي زورها أحد الرهبان النساطرة على ما يظهر . لكن اشارة عدد من المؤلفين المسلمين (٧٦) اليها قد يثبت مع ذلك أنها — مهما يقل في صحتها — مطابقة في نصها لروح التشريع الاسلامي حيال الأقليات الذمية .

(٧٥) قبيلة خيبر عام ٦٢٨ م ، وسكان البحرين من المجوس واليهود الذين اعتنق أميرهم الاسلام عام ٦٢٩ م ، وسكان شمالي الجزيرة العربية عام ٦٣٠ م من المسيحيين في دومة وايلة ، ومن اليهود في ابروح ومكوع . فتال ، « وضع ... » ، ص ١٨ وما بعدها .
(٧٦) أمير علي ، « روح ... » ، ص ٨٤ - ٨٥ ، وغلوش ، « الدين ... » ، ص ٧٠ ، على سبيل المثال .

وفي عام ٦٣٠ م ، عقد محمد آخر اتفاق مع مسيحيي نجران . ولقد اعتبره فقهاء المسلمين نموذجاً للتنظيمات الصالحة للتطبيق على الأقوام الخاضعة للإسلام . ولقد أصدر النبي لدى زيارة أحد الوفود قراراً يتعهد فيه بحماية سكان مدينتهم وجوارها ، وتأمينهم على نفوسهم وممتلكاتهم (٧٧) ، وضمان حريتهم في التمسك بعقيدتهم وعبادتهم ، على أن يعترفوا للإسلام بنوع من السيادة السياسية المطلقة . وكان على المعاهدين في المقابل أن يقدموا إلى الجيوش الإسلامية إذا اضطرت إلى القيام بحملات على اليمن كمية من الثياب حُدِّدت قيمتها ، ويبروها الدروع والرماح والجمال والخيول ، وأن يستضيفوا مبعوثي النبي مدة شهر . وشملت الحماية والضمان جميع السكان ، في حين ظلت مسؤولية الانتهاكات مسؤولية فردية ، فلا يؤخذ أي معاهد بجريرة آخر .

ولم يفقد أهالي نجران من الوجهة القانونية الصرف أي حق من حقوقهم ، باستثناء ما كان من أمر تحريم الربا . وكان هناك أحكام خاصة تمنع تدخل النفوذ الإسلامي في الجهاز الكهنوتي المسيحي ، وتحظر الاساءة إلى أهل الذمة وكل شكل من أشكال الاضطهاد . ولقد أصبح هذا الاتفاق « معاهدة محمد للمسيحيين » ، ثم « معاهدة محمد لجميع الناس » . ولما كانت السنة الإسلامية قد اعترفت بصحته وسجلها الفقه كذلك ، فقد غدا أول مصادر القانون الخاص بوضع غير المسلمين المقيمين على أرض الإسلام ، وسرعان ما اتخذت هذه الأحكام طابع الوحي والديمومة . ولن تكون المعاهدات التي يبرمها الخلفاء فيما بعد إلا تكريراً في الغالب للاتفاق المعقود بين محمد وأهالي نجران .

ولم تلبث التنظيمات التي خلفها النبي أن أصبحت غير كافية لمواجهة

(٧٧) ماسينيون ، « عهد » ، باريس ١٩٧٠ ، ١٤٥ صفحة ، ص ١٥٥ وما بعدها .

الحالات الكثيرة الجديدة التي نشأت عن انتشار الاسلام في الامصار ، فأحدث الخلفاء نظاماً تشريعية جديدة استوحاها في الغالب من التعاليم القرآنية والسنة النبوية والعادات الشائعة في الامصار المفتوحة . واهتدى بعضهم على ما يبدو بحديثهم الشخصي ، في بداية عهد الانتشار على الأقل . ونشأ عن هذه الممارسات المختلفة قواعد لم تلبث أن سادت . وأصبح النص الذي يرجع اليه رسالة المسيحيين إلى الخليفة عمر . وقد أثبتت دلائل عدة أنه متأخر بالتأكيد عن زمن عمر . ومع ذلك فقد اعتبر القانون النهائي لتنظيم العلاقات بين الاقليات الذمية والاسلام ، لأن فقهاء الحقبة الكلاسيكية أقرّوا بصحته وقتنوه على هذا الأساس . ولأن تكون الوثيقة التي يفترض أنها تحدّد القاعدة العامة متأخرة على ما يظهر عن زمن الخليفة عمر ، فهذا يبدو برهاناً من جهة على عدم وجود مذهب محدّد - خارج السنة النبوية - حتى ظهور حركة التقنين الكبرى في القرن التاسع الميلادي ، ويحمل من جهة أخرى على الافتراض بأن حريات الذميين كانت هدفاً لتنظيمات شتى مورست عليها مع الزمن عمليات التقليل والتحديد (٧٨) . ويتّسم هذا التقنين المعروف بـ « عهد عمر » بشيء من التعصب . وقد يكون التزوير في الوثيقة المقدمة بشكل التماس صادر عن الأقوام المغلوقة ، من اختراع بعض من أسلموا مؤخرًا ، رغبة منهم في ألا يخلط بينهم وبين أبناء دينهم السابقين ، فاستلهموا التنظيمات الحصرية التي كانوا قد قاسوا منها هم أنفسهم قبل الفتح الاسلامي . وقد يكون ثمرة تدريب مدرسي لفقهاء متأخرين حاولوا أن يدمجوا في نص موحد التحديدات المتعاقبة المفروضة على الذميين ، دون حساب للحقب والأماكن والظروف التي أدّت اليها . وعلى كل حال فانه سرعان ما أهمل العمل بمعظم التحديدات . ولم تفرض بشكل صارم إلا في أوقات متقطعة ، تبعاً للظروف أو للأشخاص الساهرين على مصائر الامبراطورية الاسلامية .

(٧٨) ينبغي الإشارة كذلك إلى الطابع الجديد الذي اتخذته الدولة الاسلامية في كنف العباسيين هذه الحقبة .

ومعاهدة الحماية تفرض بعض الموجبات على الاقوام المغاوبة ، وتكفل في الوقت نفسه معظم حرياتهم . والموجب الرئيسي الملقى على كاهل الأقليات الدمية هو تشديد الضريبة . ولم تكن هذه الضريبة تمثل جزية ، وإنما شكلاً من أشكال التعويض . وقد يبدو من غير المنطقي بالفعل ، أن يكون المسلمون ، بطموحهم العالمي وحماسهم للدين القويم ، قد ارتضوا بقاء الكفر لقاء مشاركة مادية . وعلى العكس من ذلك ، كانت الضريبة في مقابل امتياز يسمح بالبقاء في أرض الاسلام ، دون التزام بالمشاركة بصورة مباشرة في السعي للدفاع عنها وتوسيع رقعتها . ولم تكن تحمل في بدايتها ما يدل ، لأنها كانت تمثل دعماً للعبء العام ، بدل واجب المشاركة في الحرب . وتعني اللفظة المستعملة في العربية للتعبير عن الضريبة (٧٩) « التعويض » . كذلك فإن دفعها كان مقصوراً على الرجال الذين تؤهلهم سنهم ولياقتهم البدنية لحمل السلاح . زد على ذلك أن الأقوام الدمية التي كانت تشارك كتائب منها في المجهود الحربي إلى جانب الجيوش الإسلامية (٨٠) ، كانت معفية من دفعها . ويبرز طابع الضريبة التعويضي بشكل أوضح من خلال حدث يذكره التاريخ الاسلامي . فحين فكرت جيوش المسلمين بالانسحاب من حمص (سوريا) بعد فتحها ، اثر مواجعتها هجومياً مضاداً تنذر به حشود الجيوش البيزنطية الكثيفة ، لم يكن من المسلمين إلا أن عرضوا على السكان المسيحيين أن يعيدوا اليهم ما دفعوه من جزية . إلا أن أولئك السكان ناشدوا المسلمين أن يبقوا وانضموا اليهم للدفاع عن المدينة . واذا صدّوا الهجمة اليونانية معاً ، أعفي أهالي حمص من دفع الجزية .

والجزية ، كما يدل اسمها ، ضريبة تدفع على الرأس . ولم تنص العقيدة

(٧٩) « الجزية » من « جزى » ومعناها « الأجر » و « المكافأة » و « التعويض » . انظر فتال ، « وضع ... » ، ص ٢٦٦ .

(٨٠) الأرمن مثلاً في الحقبة الأولى لانتشار الاسلام .

المبدئية بصورة قاطعة على الشكل الذي يتم به دفعها : أهى غرامة ، أم مساهمة عينية ، أم جزية نقدية (٨١) ؟ وقد شكّلت ضريبة شخصية تصيب فئات محددة تحديداً دقيقاً من المكلفين ، موافقة بذلك كل الموافقة تعويض الامتناع عن حمل السلاح ، وأعفي منها النساء والأطفال والعاجزون . أضف إلى ذلك أن قيمتها كانت ، كما في التجنيد ، متناسبة مع الثروة : ١٢ درهماً للذمي الرقيق الحال مقابل تطوع المسلم في صفوف المشاة ، و ٢٤ درهماً لفرد من أفراد الطبقة الوسطى ، في حين كان المسلم من هذه الفئة الاجتماعية يطوّع بصفة فارس ، و ٤٨ درهماً للكتابي الغني ، وكان نظيره المسلم يجهّز عدداً من الاتباع بوصفه فارساً (٨٢) . وكان زعيم الجماعة الذمية مسؤولاً بصورة عامة عن جمع المال الذي يحدّد مبلغه الاجمالي تبعاً لعدد السكان الخاضعين للضريبة . وسرعان ما اتخذت الجزية على هذا الاساس شكل الغرامة . ونظراً لتزايد عدد الداخلين في الاسلام ، أصبحت الجزية أبهظ لكل واحد من المكلفين ، حتى أنها اتخذت في بعض الحقب طابع الاهانة لمن كان عليهم أن يدفعوها . وقد كان مردّ الأمر مع ذلك إلى اشكالات تاريخية وأحداث كان ينبغي ألاّ تغير شيئاً من مبدأ الجزية نفسه .

وكان على الذميين ، بالإضافة إلى ذلك التكليف المالي ، أن يمتنعوا عن مهاجمة الدين الاسلامي والهزء بالنبي محمد . وكانوا ملزمين ببعض الموجبات المتعلقة بالامن العسكري : حظر ايواء الجواسيس ، ومحاربة المقاتلين المسلمين في زيّهم أو سلوكهم ، وكان عليهم أن يقدموا ادلاء ، ويؤثروا المسلمين الذين يمرون بهم ، ويصلحوا الطرق والجسور إذا اقتضى الامر . وكان عليهم فوق هذا أن يمتنعوا عن الاخلال بالنظام العام . والخلاصة أن ما كان يفرض

(٨١) شلبي ، « الاسلام ... » ، ص ١٧٣ .

(٨٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٢٦٦ .

على الأقليات الدمية من تكليف يبدو ، حتى على ضوء مفاهيمنا الحديثة ، معتدلاً ومنصفاً : ضريبة تدفع تعويضاً عن الاستنكاف عن حمل السلاح ، واحترام للدين . وبالتالي لمؤسسات الدولة الغالبة السياسية والاجتماعية ، ومساهمة غير مباشرة في المجهود لحماية الجماعة واحترام للأمن العام .

وكان المسلمون يهبون للذمين بالمقابل حق الإقامة على أرض الاسلام والاحتفاظ باعتقاداتهم الدينية ، والحماية من الاخطار الخارجية أو الداخلية ، وسلامة أنفسهم وممتلكاتهم ، وكذلك ضمان حرياتهم الاساسية . وتشمل هذه الحريات مبدئياً ومع مراعاة القيود التي فرضتها في البداية ضرورة الامن ، حرية المعتقد والعبادة ، وحرية الملكية والتجارة والعمل ، وحرية التعاقد والايضاء ، إلى جانب احترام مؤسساتهم الخاصة . وقد كان الذميون يحتفظون بالفعل بحق استخدام قوانينهم ومحاكمهم مع امكان اللجوء إلى التشريع الاسلامي إذا رأوا هم أنفسهم ضرورة لذلك .

ويمكن الاستفاضة ، على الصعيد الماورائي البحث ، في شرح مفهوم المساواة وطرق تحقيق الفكرة عملياً داخل البنية الاجتماعية . فجميع الناس متساوون في الخضوع لله العلي الكلي . ولا يكون للمساواة من نتائج على الصعيد القضائي إلاّ بين المؤمنين . وقد كفلت لغير المسلمين حقوق محدودة ، بسبب رفضهم الايمان بالتنزيل ، لكنهم كانوا يتمتعون إلى جانب ذلك بتسهيلات تمنح لهم احتراماً لكتابهم المنزل . وأخيراً ، كان في وسع الكتابي أن يكون مساوياً للمسلم على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي . وتنقل كتب الحديث في هذا الصدد أن عمر بن الخطاب أجرى الزكاة على عجز يهودي وأصدر تعليماته إلى بيت مال المسلمين بالعناية بـ « هذا الرجل وأمثاله ، فمن الظلم أن ندعهم يموتون جوعاً في شيخوختهم ، وقد كانوا يدفعون الجزية في شبابهم » (٨٣) .

(٨٣) البشبيشي ، « العلاقات ... » ، ص ١٩ ، والحوبي ، « تسامح ... » ، ص ٥١ .

ولم تتوقف البنية الكهنوتية والادارية للجماعات المعاهدة عن العمل .
فقد كان البطارقة والاساقفة والحاخامون ، المنتخبون حسب الإجراءات
التقليدية بصورة عامة ، يتمتعون بنوع من وضع الموظفين . وكانت الدولة
تعترف بأحكامهم القضائية وسلطتهم الروحية والزمنية ، وكان الخليفة
يقرّها . وإذا كان الكتّابيون يدفعون الجزية ، فقد كانوا يحصلون على ضمان
بعدم المساس بأشخاصهم أو ممتلكاتهم ، ويتمتعون بالتالي بالشخصية القانونية
التي يتمتع بها المؤمنون . وما كان لهم من الوجهة الموضوعية أن يخشوا قط
السقوط ضحية التعسف الحكومي أو الخاص . وتنقل كتب الحديث أن
محمدًا قال : « من قتل معاهدًا لم يَرَحْ ربح الجنة » (٨٤) . وأعلن عليّ أن
الدولة الاسلامية تمنح الحماية للمعاهدين ، ويرضى هؤلاء بدفع الجزية ليكون
دمهم مساويًا لدم المسلمين (٨٥) . وهذا المفهوم جوهرى لأنه يوضح الحكم
القرآني (٨٦) الذي ألغى كل فرق شرعي بين المسلم والمعاهد . فهو يستدعي
بشكل بديهي إذن مبدأ المساواة في العقوبات الذي يضمن عدم تعرّض
الانسان للامتهان ويكفل حريته الفردية . وهناك في هذا الصدد اعتراض
كثيراً ما يُقدّم على المؤسسات الاسلامية ، ألا وهو أن شهادة شخص معاهد
لا يمكن أن تحسب بيّنة في خصام مع مسلم . ويمكن فهم هذا القصر من خلال
المنظور الاسلامي ، لأن المؤمن الذي قد يدلي بشهادات كاذبة لا ينتهك فقط
عرفاً هو مُلْزَمٌ بالتقيد دينياً بينوده ، بل ينتهك كذلك قاعدة الزامية تستمد
قوتها الجبرية من القرآن نفسه . وكان لا بدّ أن يشكّل هذا ضماناً كافية (٨٧) .

(٨٤) أو : « من اضطهد معاهدًا أو غمط، حته أو كلفه ما لا يطيق أو سلبه شيئاً فأنا خصمه يوم
القيامة » . الحوفي ، « تسامح ... » ، ص ٤١ .

(٨٥) فتال ، « وضع ... » ، ص ١١٧ .

(٨٦) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى
بالأنثى » (البقرة / ١٧٨) .

(٨٧) كان هناك ولا ريب تجوزات على صعيد الممارسة العملية ؛ فقد كان في وسع المعاهد المحكوم
عليه في نزاع لمصلحة أحد أخوته في الدين أن يبطل الحكم بأن يعتنق الاسلام .

ولقد ظهرت خلال التاريخ الاسلامي عمليات تقييد وإنكار لحقوق الاقليات الذمية ، وكانت أولاً من صنع البشر . ويبدو أن الدافع الأول إلى التفسير المقيّد للحق كان الرغبة في اذلال المعاهدين ، ربما تحت تأثير أفكار العصور القديمة التي كانت تعتبر الضريبة الشخصية سمة من سمات العبودية . وقد غالى الفقهاء المسلمون المتأخرون في رسم ملامحها . فلم يكن لدى الفاتحين المسلمين بالفعل أي سبب لاحتقار الشعوب المغزوة التي كانت تستقبلهم عموماً استقبال المحرّرين . وفوق ذلك كان يُنظر إلى المؤسسة على أنها - بحسب روحها - دعوة لطيفة لغير المسلمين الذين كان عليهم - ما داموا يعيشون بين ظهراني المؤمنين - أن يقتنعوا باعتراف الاسلام بسبب صحة رسالته وكمال مؤسساته . وكانت جميع التقييدات لحريات المعاهدين تقريباً ثمرة تطبيق مغالى فيه لبعض الاحكام ذات الطابع العسكري البحت . ولقد أفرز هذه الاجراءات الاستثنائية نوع من التعصب ثم راح يغتذي بها . وصرف غرور الناس روح الشريعة ، فارتضيت تلك الانتهاكات ثم أقرّها المذهب التشريعي الذي كان سائداً في حقبة معينة . ولا ريب في أن بعضاً من الحالات النادرة جداً التي طبّقت فيها الاحكام التقييدية قد سوّغتها اعتبارات تاريخية موضوعية .

وكان الهدف من أول حظر فرض منع الاقوام المعاهدة من التشبه بالمسلمين في الملابس والمظهر والتصرفات العامة . ففي أثناء الفتح كان لهذه الاقوام عادات في التزيّني تختلف عن عادات العرب . وكان همّ المسلمين الاساسي في ذلك الحين أن يميّزوا بين المقاتلين والمدنيين المعاهدين . ولأسباب أمنية صرف حظر على هؤلاء محاكاة العرب الذين كانوا راغبين في مجرد ألا ترتدي الأقوام الاجنبية « زيّهم » . ونجم عن هذا القرار الشرعي اجراءات تمييزية واضحة حيال المعاهدين من مثل فرض نوع من الزي ،

ووضع الاشارات الفارقة (٨٨) ، وحظر حمل السلاح وركوب الخيل المسرجة ، وضرورة شدّ الخصر بزئار ذي لون معين ، وحلق مقدم الرأس . وقد فرضت هذه الاجراءات بين حين وآخر وبتفاوت في درجة الصرامة تبعاً للظروف . وكان على الذميين من جهة أخرى - وهذا معقول جداً - ألاّ يقدموا لأعداء الاسلام معلومات ذات طابع عسكري ، أو يؤثروا جواسيسهم ، أو يزودوهم بالادلاء .

وكان من حق الجيوش الفاتحة أن تقيم أعلى ما يمكنها من الابنية للمراقبة العسكرية . وقد استُغلّ هذا الاجراء فيما بعد للاذلال ، ففرض على الاقوام التي تشكل الاقليات ألاّ تبني كنيسة أو كنيسة أعلى من مستوى المساجد ، ولا أن تبني بيوتاً أرفع من بيوت المسلمين ، بحجة أن « الاسلام يعلو ولا يعلى عليه » . وقد اضطر الفاتحون ، لدوافع أمنية مماثلة - داخلية في ذلك الوقت - إلى اتخاذ ترتيبات معينة لمنع تظاهرات محتملة لحماهير ما كانت لتتجمع عن التجمع تحت راية الدين ، إذا أخذت البنية الاجتماعية لتلك الحقبة في الحسبان . وقد استغلت هذه الاعتبارات الخاصة بالنظام العام هي أيضاً فيما بعد بقصد الاذلال فحرّم على الذميين أن يتظاهروا بشعائر دينهم ، أو يرفعوا الصوت في الكنائس أو بحضرة المسلمين في الاسواق والامكنة العامة .

ولا جدوى من أن نذكر - في محاولة تفسيرية - التقييدات التي قد تكون أصابت تاريخياً المؤسسة الحامية للاقليات على أرض الاسلام ، مع الاشارة إلى أن النظام كان يحمل على صعيد المبادئ حلاًّ طريفاً وحافلاً بالتسامح لمشكلات « الاجانب » . فالوقائع التاريخية وآراء الفقهاء (٨٩)

(٨٨) نقل هذا الاجراء على ما يبدو من الاقاليم المفتوحة التي كانت قد عرفت مثل هذه الاجراءات التمييزية في عهد بيزنطة .

(٨٩) الذين غالباً ما كانوا ، في « القانون الاسلامي » كما في غيره ، العماد المذهبي لسياسة قائمة في وقت من الأوقات .

تختلف اختلافاً ظاهراً حول بعض أهم المشكلات . ولم تكن الممارسة العملية من جهة ثانية تطابق دائماً المذهب المعترف به رسمياً . ويدل عدد بعض القرارات المهيمنة الصادرة بحق غير المسلمين وتكرّرها على أنها لم تكن ، من جرّاء اطرادها بالذات ، مقبولة ولا مطبقة حقاً من قِبَل الشعب . ومهما يكن من أمر الاسراف في بعض ردود الفعل النادرة أو الاتجاهات التمييزية لبعض التفسيرات القانونية ، فإن الشريعة كانت تضمن حماية الاقوام المفتوحة أرضهم وعدم انتهاك حقوقهم وأوضاعهم . ولقد كان الاحترام مع الاختلاف أجمل مظاهر التسامح الاسلامي . وانه لمن الخطأ والظلم الكشف عن تعصب الاسلام بالنظر إلى بعض التجاوزات الطفيفة التي دمغت بين الفينة والفينة تاريخ الدولة الاسلامية (٩٠) . فقد حمل القانون الاسلامي على العكس حلولاً جديدة وسمحة ، في حقبة كان فيها « التعصب بمفهومه الحالي معتبراً في كل مكان من العالم الاقطاعي احدى فضائل الدولة » (٩١) .

وقد تنوع تطبيق نظام حماية الاقليات الذمية ، قياساً بالذات على التغيرات الجغرافية والنفسانية والسياسية والاقتصادية للدولة الاسلامية : بدءاً بجماعة المؤمنين المحدودة المتحلقة حول محمد ، حتى قيام الامبراطورية الشاسعة المهيمنة سياسياً واقتصادياً على أوسع منطقة عرفها التاريخ .

لقد غدا النبي بعد استقراره في المدينة رئيس الدولة . وما لبثت ضرورات التنظيم العام أن أظهرت مشكلات الاندماج بين المسلمين المهاجرين من مكة ، وأهل المدينة الذين استقبلوهم ، واليهود والمشرّكين الذين كانوا يشكلون في ذلك الحين أقليات ذات شأن . ولم يطرد ذلك المجتمع الاول غير المسلمين من

(٩٠) باسل حمصي ، « الجزيات وحماية المسيحيين في الشرق الأوسط ، في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر » ، بيروت ١٩٥٦ ، ٤٢٠ ص ..

(٩١) فتال ، « وضع ... » ، ص ١٦١ .

رحابه ، فعاشوا فيه محتفظين ، في نطاق كونهم اتباع توحيد ، بدينهم ومؤسساتهم . وكان لا بدّ أن توجه المعاهدات التي عقدها محمد مع أهل المدينة ، ثم مع بعض أقوام الجزيرة العربية بمن فيهم أهالي نجران المسيحيون ، سياسة خلفائه . ومع ذلك ما لبثت الاحداث أن تجاوزت المؤسسة على صعيد الواقع العملي . فقد اضطر النبي نفسه إلى طرد اليهود من المدينة لأنهم حاولوا اغتياله وتواطأوا مع أعدائه . وطرد الخليفة عمر مسيحيي نجران الذين كانوا يرابون خلافاً لاحكام المعاهدة المعقودة بينهم وبين محمد . وان لم تطبق على الدوام فيما بعد مبادئ النظام السمحة بنصها وروحها ، فانه تجدر الملاحظة بأن أحداً لم يكن يزعم اليهود والنصارى في ممارسة عبادتهم ، ولا حدث أن لحق بهم التمييز بصورة منتظمة ، ولا أكرهوا على التخلي عن دينهم لمصلحة الاسلام . والاعمال التي قد تبدو عنيفة في الوقت الحاضر إنما كانت تقررها على ما يظهر المصلحة العليا أكثر مما كان يقررها التعصب الديني . ولم يحدث أبداً أن أعيد طرح الضمانة الممنوحة للنقاش بشكل أساسي لأنها كانت صادرة عن عقد مقدّس مفروض أن يتقيّد به كل مسلم . وتغيّرت طرق تنفيذه ، إلا أنها لم تكن تبلغ قط ، وفي أسوأ الظروف ، حجم الاضطهاد المنظم (٩٢). وما أن قنّنت الترتيبات المنظّمة لوضع الأقوام الذمّية ، حتى غدا في وسع رجل دولة محدود الافق أن يجد في مجموع الارشادات المفصّلة والدقيقة ذريعة للحدّ من الحريات المكفولة لغير المسلمين ، ولوضعهم في حالة عبودية فعلية . لكن هذه الحالات كانت استثنائية وعابرة . ويردّ المسلمون على المؤلفين الغربيين الذين يزعمون أن عدداً من المسيحيين واليهود اعتنقوا الاسلام ليجنّبوا سوء المعاملة ويتهربوا من دفع

(٩٢) نسجل استثناء واحداً مشهوراً : الاضطهادات التي لحقت باليهود والمسيحيين في حقبة من حكم الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله في مصر ، في بداية القرن الحادي عشر الميلادي . وقد كانت من صنع رجل مريض العقل .

الغرامة المالية ، بأن حركة الدخول في الدين الجديد تجد تفسيرها ، على العكس من ذلك ، في إعجاب المعاهدين بتسامح الخلفاء وبالعدل الاسلامي .

ويظهر أن الاسلام يتراءى أكثر تسامحاً كلما قوي واشتدّ على الصعيدين الداخلي والخارجي . وينمّ نص الآية القرآنية التي تمنع الاكراه على اعتناق الدين (٩٣) عن تأكيد لا يتزعزع . وقوة الأمة توفر للمؤمن ألا يخشى اليهودي ولا المسيحي ، وأن يحترم بالتالي شخصها ودينها ومؤسساتها . وقد استوحت الجماعة الاسلامية أثناء الموجة الأولى لانتشارها في الأرض استيحاء كبيراً الترتيبات التحررية التي أغدقها النبي وخلفاؤه . وقد أهمل معظم القيود التي جدّت بالتدريج ، ولم يُرجع اليها بشكل منظم إلا تبعاً لظروف خاصة جداً .

ويثبت التاريخ أنه صاحب نظام الحزبية تسامحٌ رائع حين كان يُطبق بحكمة وذكاء . وينبغي من جهة أخرى الإشارة إلى أن الشعوب الاسلامية بمختلف نزعاتها ، الدينية أو الفلسفية ، قد قاست ما قاساه المعاهدون حين بلغ جو التعصب ذروته (٩٤) ، إن لم تكن قاست أكثر مما قاسوا . وتنقل الكتب مثلاً أن أحد المسلمين لم ينج من القتل على أيدي زمرة تخالفه الرأي إلا بعد أن ادّعى أنه ذمّي .

وبعد الهزات الكبرى التي أصابت الامبراطورية عقب الاجتياحات التي تمت على أيدي الرحّل (٩٥) ، وعقب الاحتكاك العنيف بالغرب خلال الحروب الصليبية ، تغيرت طبيعة ضمانات الحماية نتيجة للتغيرات التي طرأت بمجىء العثمانيين على بنية الحكم الاسلامي بالذات . وحلّ اضطهاد

(٩٣) البقرة / ٢٥٦ .

(٩٤) هوداس ، « دين الاسلام » ، باريس ، طبعة جديدة ١٩٠٨ ، ٢٨٩ صفحة ، ص ٢٢٢ .

(٩٥) من السلاجقة ، ومن المغول بخاصة .

حقيقي ساندته الحماسة الشعبية ببعض الاقليات غير الاسلامية لمساعدتها أعداء الاسلام الذي كان مهدداً في بقائه بالذات حينذاك . وأشهر ضحايا ذلك الاضطهاد جماعات ارمينية المسيحية (٩٦) .

أما على الصعيد القانوني ، فلا يبدو أن التنظيمات الخاصة بالاقليات مؤدية الحزبية قد تغيرت بصورة مفاجئة (٩٧) . فقد تبدل النظام عقب اكتهاال البنية العامة للمجتمع اكتهاالاً بطيئاً . فقد قسم العثمانيون الكتابيين إلى ثلاث فئات مركزة بشكل قوي : المسيحيون القائلون بطبيعة واحدة للمسيح . والمسيحيون القائلون بطبيعتين للمسيح ، واليهود . وتمتع البطارقة والحاخامون بصلاحيات متزايدة ، لكن السلطان استطاع هكذا مراقبة الاقليات بشكل أدق واحزم عبر رؤسائهم (٩٨) . وبدت الاقوام المعاهدة وكأنها « أمم » شبه مستقلة داخل الامبراطورية ، « في ظل العدالة » ، أو حتى « تحت جناح حماية » السلطان (٩٩) .

ولقد استخدم التدخل الاوروبي في الشؤون الداخلية للامبراطورية الاسلامية ، العثمانية في ذلك الحين ، ذريعة « حماية » الاقليات مؤدية الحزبية . وقد يكون من الاطناب أن نعيد كل ما حدث . وبالاختصار ، حصل التجار الايطاليون أو البروفانساليون من الممالك المصرية أو من السلطان التركي

(٩٦) من المناسب مع ذلك أن نسجل أن الأرمن ساعدوا جميع المجتاهين الأجانب . فقد ساعدوا أولاً الفرنجة الصليبيين ، ثم ساعدوا بصورة خاصة المغول الذين ظنهم مسيحيين نساطرة . (٩٧) يبدو أنه بعد سقوط بيزنطة عام ١٤٥٣ قال محمد الثاني لخنماديس سكولاريوس وقد سمي بطريك القسطنطينية : « لتطمئن نفساً أيها البطريك وليحفظك الله ؛ ولتكن صداقتنا عوناً لك كلما احتجت إليها ، ولتتمتع بجميع الامتيازات التي تمتع بها اسلافك من قبل » . انظر فتال ، « وضع ... » ، ص ٣٣٦ .

(٩٨) زنانيري ، « الكنيسة ... » ، ص ٢٣٣ .

(٩٩) زنانيري ، « الكنيسة ... » ، ص ٢٣٣ .

مباشرة ، على امتيازات و ضمانات لتجارهم في الشرق . وعقد فرانسوا الاول ، رغبة منه في التحالف مع الباب العالي لاضعاف المانيا ، معاهدة مع السلطان سليمان الثاني عام ١٣٣٥ م عرفت بـ « Capitulation » (أي معاهدة حفظ حقوق المسيحيين المقيمين في دار الاسلام) . وضمن هذا التنازل من طرف واحد - لأنه لم يمنح أي مقابل للمسلمين الذين كانوا يقيمون على الأرض المسيحية - عدداً من الامتيازات للرعايا الفرنسيين المقيمين في الامبراطورية العثمانية . وغدت هذه المعاهدة نموذجاً لمعاهدات أخرى لاحقة ومماثلة عقدت بين اسطامبول والقوى الأوروبية .

وقد طالب الغرب (١٠٠) منذ القرن السابع عشر الميلادي بحق الحماية ، لا للاوروبيين المقيمين في دار الاسلام وحدهم ، بل لجميع المسيحيين الشرقيين ، وكأنّ الامر نوع من استمرار لروح الحروب الصليبية . ولم يكن للمبادرة نتائج حقيقية ، لأنها لم تتخذ إلا شكل اعلان من طرف واحد . غير أنه « مع الزمن وضعف تركيا ، تمكنت هذه الحماية من بلوغ بعض الاهداف الدينية ، وحتى السياسية ، كما كان متوقعاً » (١٠١) . وكان إزاماً أن يتكشف أن عواقبها المحسوسة كانت سياسية بشكل جوهري . ومنذ نهاية القرن الثامن عشر استخدمت أوروبا المزايعم عن الاضطهادات التي كان يتعرض لها المسيحيون لتحقيق مطامعها الامبريالية . وغدا الخليفة مذكاً يقارن بشكل مثير للدهشة بالحبر الاعظم . ولقد جرّ الادعاء الفرنسي مزايعم أخرى مماثلة من قبل الدول الأوروبية ، فطالبت كاترين الثانية عام ١٧٧٤ م بحق حماية الاقليات الارثوذكسية وحصلت عليه .

وأصبح وضع الاقليات غير الاسلامية منذ النصف الأول من القرن

(١٠٠) بقيادة فرنسا في عهد لويس الثالث عشر .

(١٠١) حمصي ، « الجزيات ... » ، ص ٢٤٦ .

التاسع عشر مماثلاً ، إن لم يكن على صعيد القانون فعلى صعيد الواقع ،
لوضع الاجنبي ، وذلك عن طريق معاهدات الحماية التي أتاحت للغرب أن
ينتحل حق رقابة فعلياً على شؤون الامبراطورية ، بضغط من أوروبا -
وبخاصة من فرنسا ، ثم من النمسا - التي كانت ترى بحق في تلك المعاهدات
وسيلة للتغلغل والنفوذ (١٠٢) . وقد بولغ في امتيازات الاجانب إلى حد أن
عدداً من الادميين طلبوا التجنس بجنسيات الدول صاحبة تلك الامتيازات .
ومن غير المجدي أن نذكر في هذا الصدد بالتجاوزات المخزية التي سببها
التشريع القنصلي . وكان لا بد مع ذلك من أن يبقى النظام قائماً بفضل قوة
أوروبا السياسية حتى ظهور معاهدة « مونثرو » عام ١٩٢٩ م .

وهكذا استخدم الأوروبيون التنظيمات الاسلامية الاصلية السمحاء
لحماية الاقوام غير المسلمة التي كانت درجات الحكمة في تطبيقها تتفاوت ،
وان كانت تطبق بصورة عامة وفاقاً لنص الشريعة القرآنية وروحها ،
استخدموها وسيلة للتدخل والهيمنة على دار الاسلام . وقد شوّه صورة تلك
التنظيمات تسلسل الاحداث التاريخي والتفسيرات السياسية اللاحقة . وبديهي
أنه من الصعب محاولة ادخالها العالم الاسلامي المعاصر من جديد . ومن جهة
أخرى ، يحاول المصلحون المتمسكون بصحة العقيدة في هذه الأيام أن يغلفوا
حق المواطنة الكاملة الممنوح للاقليات اليهودية والمسيحية بضمانات قانونية
اسلامية بحث . ومهما يكن من أمر ، فقد كان الحل الذي اقترحه الاسلام منذ
القرن السابع الميلادي لمشكلة الاقليات تجديداً يلفت الانظار .

الانسان والمؤمن في المدينة

لم يلبث التنزيل الذي تأكد أنه مرشد روحي ونظام خلقي وقانون دنيوي

(١٠٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

معاً أن شكل حوله كياناً سياسياً واعياً . وفرضت جماعة المؤمنين نفسها بنياناً دقيقاً ومنطقياً لكل مسلم فيه مكانه ومشاركته الحقيقية . ولقد اكتشف المؤمن كيف يحقق ذاته ، عن طريق هذا الاندماج الجماعي ، والتقيد بالشرعية المنزلة في آن معاً . ويتوازن التنظيم الجماعي الذي تفرضه العقيدة الإسلامية بواسطة فردانية تنضوي في منظور أخروي ، لأن كل إنسان سيحاسب على أعماله يوم القيامة (١٠٣) . وقد نتج عن ادراك « الواجب الوجود » ، والإقرار بوحداية الله ، والتأكد من امتلاك الحقيقة التي لا حقيقة غيرها قيام مجتمع نظري متضامن أشد التضامن . فالمؤمن مشخص بوصفه جزءاً متمماً لكيان يتجاوزه . والتماسك الاجتماعي نتيجة لعجز الإنسان البديهي عن العيش خارج الجماعة . فهو مضطر على هذا لتوقيع نوع من « عقد جماعي » ليس أبداً نتيجة لارادته الطوعية ، وإنما هو الزام من الله مقبول من جميع الناس .

ولقد أثبت التنزيل برفضه الفصل بين الروحي والزمني أنه دين ونظام اجتماعي وقد يكون من الافتئات على الإسلام أن يُكتفى بوصفه بطريقة لازمنية (١٠٤) ، أو أن لا ينظر إليه إلا من منظور اجتماعي سياسي . وانه لينبغي ، على العكس من ذلك ، أن يؤخذ بعين الاعتبار الجانبان المرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، وان لا يرغب قط في تقدير ما اذا كان أحدهما قد بدا تاريخياً أكثر حظاً من الآخر (١٠٥) . فمن البديهي أن التنزيل والسبيل الذي

(١٠٣) انظر شرح الفكرة بالاتجاه المعاكس في وات مونتغمري ، « الإسلام واندماج المجتمع » لندن ، الطبعة الثانية ١٩٦١ ، ٢٩٣ صفحة ، ص ١٥٧ وما بعدها .

(١٠٤) لويس غارديه ، « الإسلام ديناً ومجتمعاً » ، باريس ١٩٦٠ ، ٤٩٦ صفحة ، ص ٢٧٢ .

(١٠٥) كما فعل مثلاً ستانلي لاين - بول في « دراسات في مسجد » ، بيروت ١٩٦٦ ، ٢٨٨ صفحة ، ص ١٠١ .

ظُنَّ امكان استخدامه فيه ، قد طبعا المجتمع بعمق ، على الرغم من أن الدين والنظام السياسي الاسلامي لم يكونا متلازمين بشكل مطلق . ولقد تنوع التعبير عن الحريات الجوهرية تبعاً للتطور المذهبي . ومع ذلك يبدو أن دعامتين أساسيتين قد صمدتا على مرّ الزمن رغم كل العقبات : العدل والمساواة، وهما قيمتان اسلاميتان في أساسهما . والاسلام لا يعترف بارسقراطية غير ارسقراطية التقوى . وإذا كان قد ظهر مع نمو الامبراطورية تميّز اجتماعي لم يكن من الممكن تجنبه ، تميّز فصل على الصعيد المادي بين المحاربين العرب والاقوام المفتوحة بلادها والداخلة حديثاً في الاسلام ، وبين أصحاب الاراضي و « زبائنهم » ، وبين المتعلمين والعاملين في الأرض ، فان هذه الطبقية لم تؤسس قط ، بل إنها لم تصبح مشروعة في يوم من الأيام . فاقطاعية الارض وارسقراطية النسب وبرجوازية المال مفاهيم غريبة عن الفلسفة السياسية الاسلامية . وهذا هو على ما يظهر سبب تمكن الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام — كالفرس مثلاً — من فرض أنظمة حكمها وادارتها ، وبقاء أفرادها على رأس تلك الأنظمة ، وربما السبب كذلك في نجاح العبيد الاجانب في انشاء أسر حاكمة قوية ومتألّقة .

وبتأثير عكسي ، يحمل التضامن الاسلامي بعض التحديدات للحريات الفردية . والقضية هنا قضية مأزق كثير الشبوع ، عينا التوفيق بين تنظيم مجتمع متجانس متماسك برباط صوفي ومؤسس على فكرة العدل الجماعي ، وبين ضمان حريات المعتقد . فاعتناق الدين يستتبع اندماج الانسان اندماجاً كاملاً في الجماعة . ولما كان المؤمن جزءاً متممّاً لوحدة روحية ، ف يعقل حدوث أي جحد أو ارتداد عن الدين . والفرد الذي قد يصدر عنه مثل ذلك يصبح في وضع « الخارج على القانون » ، ويطرد نفسه بنفسه من المجتمع . وفي حين يُنذره القرآن والسنة بعقاب في الآخرة ، يجعله الفقه مستحقاً لعقوبة الموت إذا كان ارتداده فعّالاً يعرّض سلامة الجماعة للخطر .

ويشير التاريخ إلى أن العالم الاسلامي أظهر أحياناً شيئاً من التعصب . ولا سيما خلال الحقبة التي رافقت انحطاطه . غير أنه بقي بصورة عامة ، أقل تصالباً وشراسة من كل الأديان أو الأيديولوجيات . ويوم انتُخب أبو بكر خليفة للنبي خاطب المسلمين بقوله : « أما بعد أيها الناس فاني قد وليت عليكم ولست بخيركم . فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني . الصدق أمانة ، والكذب خيانة . الضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله . والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله . . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » . وهذا التصريح هام للغاية إذ يحدد ما يمكن تسميته بـ « الضمانات السياسية » . فهو يرخص بعصيان رئيس الجماعة عصياناً مشروطاً بأن تكون أوامره وتعليماته مخالفة للشريعة المنزلة ، لكنه يحرم بالمقابل عدم الخضوع للشريعة المنزلة نفسها . ويسوغ هذه الثنائية أن زعيم الجماعة الاسلامية السياسي لا يملك أية سلطة مذهبية .

ويتوقف سنّ القوانين بموت محمد ، وتبايع الجماعة خليفة له مهمته الوحيدة السهر على تطبيق الاحكام القرآنية تطبيقاً عادلاً ، وعلى دوام المجتمع الاسلامي وازدهاره . ولما كان ضامن الوحدة الاسلامية ، فانه لا يمارس سوى وظيفة مركزية مجردة من كل سلطة تشريعية أو قضائية . ولا يزيد نظرياً عن أنه وكيل « الشريعة » وممثلها ، هذه الشريعة الملزم هو نفسه بالتقيد بها (١٠٦) . وليس له بوصفه خلفاً للنبي أية سلطة روحية حقيقية . فهو منتدب بطريقة غير مباشرة من الشعب ، ويخوّل انتدابه حق السلطة ، لكنه يفرض عليه في الوقت نفسه الشورى . وليست الدولة الإسلامية

(١٠٦) روبن ليفي ، « بنية الاسلام الاجتماعية » ، كمبرج ١٩٦٩ ، ٥٣٦ صفحة .

« تيوقراطية » (١٠٧) لأن الحكم هو في نهاية المطاف لله ، ويشغل الخليفة فيها « قائمقامية » الزعيم السياسي . ولدى قيام الاسر الحاكمة وبروز البحث المذهبي الاسلامي ، تمكنت الخلافة من انتحال صفة جبرية في خدمة الدين . ولم يكن تأثير الداخلين الجدد في الدين غريباً بالتأكيد عن هذا التطور . وتوطدت المؤسسة التي سرعان ما أفرغت من كل امتياز سياسي ، في السنوات السمان كما في العجاف ، لأن السلاطين العثمانيين وأوروبا الإمبريالية كانوا يجدون فيها وسيلة لتحقيق أغراضهم السياسية . ولم يثر إلغاء الخلافة بصورة مفاجئة بعد الحرب العالمية الاولى أي احتجاج مهما ضوئل شأنه . ولعل اعتبار الغائها دليلاً على « تصدّع الاسلام بوصفه مجتمعاً دنيوياً أن يكون عدم فهم لطبيعة وحدته بالذات » (١٠٨) .

ونادرون هم الزعماء السياسيون المسلمون الذين لا ينشدون في الحقبة المعاصرة نوعاً من الشرعية عن طريق التذكير بالمبادئ الاسلامية . وكثيرة هي الدول الحادثة عن تجزئة الامبراطورية أو الخارجة من الاستعمار الأوروبي التي تبنت الاسلام قاعدة مؤسسية بشكل قاطع . فعلاوة على المؤسسات السياسية التي ترسّمت الديمقراطية الأوروبية بدرجات متفاوتة من النجاح ، تبقى المفاهيم الاسلامية الجوهرية الخاصة بحقوق الانسان ودوره في المجتمع حية ناشطة . ولسوف تظل كذلك ، أو على الاقل في حالة كمون وغموض ، في ضمير الشعب . وان التعاليم الخلقية المقننة والالزامية التي تتضمنها ، لأكثر إيجابية وفعالية منها في أي نظام آخر . فهي ليست تعبيراً سلبياً عن عاطفة جيّاشة ، بل التزام شخصي فاعل . ولا يقصّر الخلق في

(١٠٧) حتى ولو نعتت هذه التيوقراطية بأنها « علمانية ونصيرة المساواة » . انظر غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٦ . ونحيل هنا على مفهوم النظرية الغربية السائد ، وفيها أن التيوقراطية « تعني في الحقيقة » حكم الكهنوت » .
(١٠٨) غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٥ .

الاستنجاذ بضمير الفرد وعقله ، ولكن العمل الايثاري الالزامي يفوق ولا ريب الشعور الانساني بمعناه الاحساني الضيق . وتتردد في هذه الصيغة الخلقية الملتزمة نبرات انصاف رائعة . وتمثل الجماعة الاسلامية كياناً متوازناً ليس الفرد فيه غاية بذاته وحسب ، وإنما هو أيضاً جزء من مجتمع يشكل كلاً متلاحماً .

ويتضاعف ترسخ الاسلام ديناً عالمي النزعة بالمصير الابدي الذي يخص به الانسان ، وبمفهومه لإله واحد ينظم سير العالم . فوحدانية الله تستتبع عالماً واحداً وحقيقة واحدة وشريعة واحدة . وباب الانخراط في المجتمع مفتوح أمام جميع الناس بلا حصر، ويؤمن التصديق بالرسالات التوحيدية السابقة وتقبلها نوعاً من الاعتراف بالمؤمنين بها . وإذا عدنا بالتاريخ إلى الوراء تبين لنا أن حدة السخط على المشركين لم تستهدف غير وثنيي الجزيرة العربية الذين أظهروا عداوة خاصة للجماعة الاسلامية في بداية تكوينها .

ويحاول للمذهب الحديث الاعتراف بأن تنوع الشعوب مطابق للمشئة الإلهية ولا يتعارض قط مع مبدأ وحدة الوجود ، لأن المجتمعات المختلفة تتلاقى جميعاً ، بسبب حاجتها الطبيعية إلى الترابط فيما بينها ، في كيان متناسق على المستوى الكوني الشامل . ولا يكتفي الاسلام بشكل جماعي ، والمسلم بشكل شخصي . بأن يكونا « متسامحين » بل يحترمان كذلك تعدد الامم بوصفه تعبيراً عن الحكمة الالهية : « لكم دينكم ولي دين » (١٠٩) . والله وحده الذي يحاسب على الكفر .

وقد أمكن أن يتخذ تعبير « التسامح » نفسه طابع التحقير حين ظهر في القاموس الخلقي والسياسي لأوروبا الخارجة من الحروب الدينية . فقد عومل الخصم والهرطيق بـ « تسامح » لسبب أساسي هو عدم امكان شطبه من

(١٠٩) الكافرون / ٦ .

الوجود . والتسامح بمعناه الأحدث يوافق استعداداً فكرياً أو قاعدة سلوك
يُمتنع المرء معها عن استخدام كل وسيلة قهرية مع الذين لا يشاطرونه قناعات
مماثلة لقناعاته . وهو ليس لامبالاة ما دام لا يتضمن استنكافاً عن ابداء
الآراء أو الدفاع عنها دون عنف . ويعبر كذلك عن احترام لفكرة تعتبر ،
بالرغم من استهجانها ، مساهمة في الحقيقة الكلية . وبهذا المعنى لا بد من
الاعتراف بأن الاسلام كان متسامحاً على الصعيد الديني . بل على أكثر من
ذلك ، لأنه يحترم معتنقي الرسالات الالهية السابقة ويحميهم . وأخيراً ،
وعلى الرغم من الضرورات الاقتصادية والحاجات الادارية ، أظهر الاسلام
من وجهة النظر السياسية التاريخية ، تقديرًا رائعاً لأهل الكتاب بقبوله بأن
يعيشوا في كنفه . فلقد أبقي على مؤسسات إدارية وكنسية وقضائية لاتتوافق
مع الشريعة القرآنية . ولم يفرض على الذين بعض المحظورات على الرغم
من كونها أوامر إلهية . والتسامح الاسلامي عبارة عن تقدير لغير المسلم وعدل
وارادة إلهية . وطابعه الازامي يضيف عليه بُعداً خاصاً يتيح له أن يبلغ
أكرم ما يحمل لفظه من معنى . فهو يستلهم احترام الانسان الذي يعتقد
فكرة مخالفة ، ولكنه ليس رضى برأي ينبغي رفضه . والقرآن الذي لا يألو
يفضح الاخطاء والتحريفات التي قد يكون أهل الكتاب أدخلوها على كتبهم ،
يمنع المؤمنين من سبّ الذين « يشركون مع الله غيره » (١١٠) فالاحترام
يستهدف الانسان لا رأيه .

وفي حين كانت الحصرية والتعصب من فضائل الدولة في الغرب
المسيحي - وبقيت كذلك لقرون عدة - كان قد سبق للامبراطورية الإسلامية
أن تقبلت جماعات كثيفة من غير المسلمين وحثتهم بمعاهدات لا سبيل إلى
انتهاكها . وكان من نتيجة عيش المسلمين والمسيحيين واليهود جنباً إلى جنب
أن خلق بينهم جواً من التسامح لم يسبق للعالم الممتد على سواحل البحر الأبيض

(١١٠) « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله » (الانعام / ١٠٨) .

المتوسط أن عرفه قط من قبل . واصالة النظام السياسية – التشريعية صادرة عن طابع الاسلام الخصوصي . فالاقوام الموحدة تعزل نفسها بنفسها عن الحاضرة الاسلامية برفضها الاعتراف بدور محمد النبوي . وبالمقابل يتيح لها مبدأ شخصنة الشريعة الاحتفاظ بمؤسساتها ما دامت لا تضر بمصالح الاسلام وسلامته . وقد تصدّعت بنية النظام شيئاً فشيئاً بفعل التغيرات النبوية والمؤسسية التي طرأت على الحكم الاسلامي ، وكذلك بفعل وطأة أوروبا الامبريالية وضغوطها . وزال وضع المعاهدين من الوجود بمقدم الازمنة الحديثة . وليس مؤكداً أنه استبدلت به مؤسسة أكثر ملاءمة . فالافكار الحديثة عن الديمقراطية التعددية – وهي طوباوية في الغالب على كل حال – تفي أكثر بالوفاق وتستجيب بشكل أدق للمفاهيم الاخلاقية الجديدة . إلا أنه لا بد أن نلاحظ ، من خلال رؤية واقعية فظة ، أن مختلف الأنظمة المقترحة لتأمين احترام الأقليات توفر القليل من الضمانات الفعلية . والتاريخ الحديث الحديث ماثل مع الأسف أمامنا للتذكير بذلك .

وخصائص النظام الاسلامية الخالصة ، والمسافة التي تفصل بين الأزمنة الحديثة والحقبة التي كان مطبقاً فيها بنصه وروحه ، تمنع من تصنيفه في إحدى المقولات التي تحتفظ بها النظرية القانونية الحديثة ، ومن اطلاق حكم تقويمي مطلق ، تبعاً لقواعد الخلقية الدولية المعاصرة الصادرة عن الغرب . ومع ذلك لا يبدو الحل الاسلامي لمشكلة الاقليات حلاً من « العصور الوسطى » أو « العصور القديمة » . وان قبول فرد من الافراد لا يمكن دمجهم دمجاً كاملاً في بني الدولة والمجتمع نظراً لحرية اختياره ، وضمان حمايته عن طريق احترام شخصه والتسامح في معتقده ، لبيدوان فكرة « حديثة » ، بل مثلاً أعلى خالداً . وهما لم يقصرا بالطبع ، وبعد كل افتراض ، في التأثير على نمو الوجدان العالمي والمساهمة في انشاء الحق الدولي .

وعلى الرغم من جميع تقلبات التاريخ وصروفه ، فقد تمكّنت القاعدة

القرآنية من فرض تسامح قلّما تتقيّد بمثله الأنظمة الاجتماعية حتى في هذه الأيام . فلقد حددت منذ القرن السابع الميلادي صفة انسانية للافراد غير المساهمين في الرابط المجتمعي الديني والقانوني . وتمكن الاشارة عن طريق المقابلة بالضد إلى أن مذهب الحق الدولي المعاصر ما يزال يسعى لتحديد « أضال وضع » للاجانب .

ولا بدّ تقريباً من أن يتخذ التعبير عن الانظمة التي تدعي الخلود ، والوصف النظري للمؤسسات التي لم تتجسّد حقيقة إلا في التأمل المذهبي ، مظهرأ بالياً باهتاً في نظر المراقب الاجنبي السيء الاطلاع . وتبقى المسلمّات المستمدة من القرآن صالحة على العكس إلى الابد في نظر المسلم ، لأنه لا يمكن أن يكون في الوحي الالهي أفكار « حديثة » أو « قديمة » ، بل فيه فقط مبادئ صحيحة وعادلة بصورة مطلقة . ونقول بأننا لم نسعَ إلى اصدار الاحكام ، بل سعيّنا إلى أن نثبت ببعض المستندات الموجزة أنّ الاسلام قد أكّد بشكل رائع ، وقبل أية حضارة أو دين على ما يبدو ، احترام الانسان في مجتمع يؤمن بالمساواة بحثاً عن أفضل عدالة ممكنة وبتوجيه من شريعة استعملت . ولا ريب أن القيم التي يعبر عنها القرآن لا تزال هي هي ، كما لا تزال قادرة على أن تسهم ، حتى في أيامنا هذه ، في بناء عالم أكثر انسانية .

الفصل الخامس

الكون والعوالم

«إن القانون الذي ينتج عنه أن يترك النصر للشعوب
المغلوبة هذه الاشياء الكبرى : الحياة ، والحرية ،
والشرائع ، والممتلكات ، هو دائماً الدين ... » .

(مونتسكيو)

قسمة العالم

علاوة على أن الاسلام حقيقة إلهية تامة ومثل أعلى روحي كامل ،
وعلاوة على أنه أوجد كياناً سياسياً وتنظيماً اجتماعياً خاصين به ، فهو شمولية
مرتكزة إلى وعي عميق بالتوحيد . وإذ كان دين اليقين الذي وصل بطاقة
المؤمنين واراقتهم الواعيتين إلى تنظيم العالم الأرضي ، فانه يبدو وقد كشف
عن وجه مزدوج ، وجه الدولية ووجه الحصرية . وتحدد الصورة التي
يقدمها الدين بدوره عن العالم نظرية معينة عن العلاقات الدولية ، سواء في
تنظيم السلام أو في حالة الحرب . كما تحدد في التحليل الأخير الانظمة المتعلقة
بسير الحروب .

وننتج عن التنزيل والحضارة الناجمة عنه تصوّر من نوع خاص للانسان
والمجتمع ، وأسهما في تكوين نظام يُحكم العلاقات بين الشعوب بما جملناه
من نظم طريفة أو نقلاؤه من مبادئ تمثلها وروجها العالم الاسلامي الذي كان
في أبان توسّعه . وينبغي وضع هذه النظم والمبادئ في السياق الخاص
بالعلاقات العالمية كما يفهمها الاسلام . وللقيام باثبات نظري للغاية نتخذ
مقدمة أولية تخیلاً مثالياً لعالم اسلامي موحد متكامل متناغم ، بغض النظر
عن الحقائق السياسية التاريخية أو المعاصرة .

ومنذ البداية يُطرح السؤال التالي : هل بالامكان الحديث بصورة

مجردة عن « قانون اسلامي دولي » ؟ إن الشريعة الاسلامية قاعدة عمل ، والقانون وصف للاعمال وتحديد لنتائجها . والقاعدة عالمية لأنها تستهدف جميع الاعمال الانسانية . ولا يمكن على هذا تصور « قانون دولي » يكون منفصلاً عن الشريعة الاسلامية الاجمالية ، ومبنياً على مصادر مختلفة ، ومدعوماً بعقوبات خاصة . غير أنه سرعان ما نشأ علم خاص عرف باسم علم « السيرة » (١) مصادره الاساسية القرآن والسنة . ولم يُقم المذهب التشريعي نظرية عامة في القانون الدولي بوصفه فرعاً خاصاً من المعارف القانونية ، وإنما أقام بالحري بناء نظرياً يقدم حلولاً لكل حالة مطروحة على بساط البحث والتحليل . وتبعاً للمفهوم الكلاسيكي لا يفترض في العناصر ذات الطبيعة السياسية أو الاجتماعية أن تكون قد أدّت دوراً مصيرياً . وأساساً حق الناس الاسلامي هما الحقيقة والعدل السرمديين اللذين أوحى بهما الله . فلا العرف ولا التقيد بممارسة العلاقات السياسية والدبلوماسية يؤلفان مصدرين قطعين للقانون . ويتصور على هذا أنه يختلف كثيراً عن المعنى الحديث للقانون الذي يربط بين الدول . والذي تفرغ فيه هذه الدول المضمون المستقبلي للأنظمة ، وتحديد مجناه على نطاق واسع .

ومن العسير عرض المفهوم الاسلامي عرضاً منتظماً — فيما عدا بعض الاستثناءات — نظراً لأن المصادر والوثائق مفرقة في المعاهدات العامة (٢) .

(١) اكتسب هذا اللفظ معنى خاصاً بسيرة النبي في حروبه ، ثم معنى سيرة الحكومات الاسلامية في القضايا الدولية . انظر محمد حميد الله ، « ادارة الدولة الاسلامية » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الخامسة منقحة ومزودة ١٩٦٨ ، ٣٧٩ صفحة ، ص ١٠ - ١٢ .

(٢) في باب « الجهاد » أو باب « الحدود » على وجه العموم . ولكي نقدم فكرة عن صعوبة البحث نذكر مثلاً أن ابن تيمية يعالج في أثناء البحث في « الجهاد » موضوعات الحرب ، والعصيان ، والصلاة ، والحدود ، والاخلاص ، والايمان بالله ، وحسن معاملة الآخرين ، والصبر ، والصدق ، والاحسان واللطف ، والعفو ، والتمتع بالحياة الدنيا ، والنيات الحسنة ، والتعويض ، وتحريم الخلوة بالمرأة ، وتحريم السفر عليها وحدها مدة يومين ، ومنع الفاسق من اتخاذ خدم من الملاح والمرد الخ ...

زد على ذلك أنه لا وجود بموجب مبدأ وحدة الشريعة لتمييز بين القانون العام والقانون الخاص ، كما هي الحال في المذهب الأوروبي .

والقانون الدولي بمفهومه الوضعي الحديث يفترض مسبقاً الاعتراف بكيانات مستقلة تُعقد معها علاقات على أساس احترام السيادة والمساواة . وإذا كان هدف الاسلام الاخير أن يوسّع إلى ما لا نهاية المجال الجغرافي لتطبيق نظامه القانوني ، فإن « القانون الاسلامي » كان سيظهر حينئذٍ مؤقتاً للغاية . وكان الجمع المحكم بين الروحي والزماني مبطناً بالطموح إلى الشمولية سيستبعد تعايش الدولة الاسلامية مع أنظمة سياسية أخرى ، حتى وإن كان الاسلام يتسامح مع المسيحية واليهودية على الصعيد الديني . وبالمثل كان سيبدو مستحيلاً القبول بسيادات اسلامية مختلفة بوصفها كيانات شرعية . وفكرة « القومية » كانت ستغيب ، لأن الاسلام كان سيمثل عندها جماعة من المؤمنين ، أكثر مما يمثل مجتمع مواطنين . وما كان غير المسامح ليتكشف عندئذٍ عن عدو بقدر ما كان سيكون هدفاً محتملاً للاخضاع للشريعة القرآنية . وإذا كان لا بدّ من أن تكون فكرة الدولة غير المسامة غريبة عن القانون الاسلامي (٣) ، فإنه يصبح بالامكان أن يُستخلص أنه لا وجود لـ « القانون الدولي الاسلامي » وتصوير الكون في الاسلام بسيط ومنطقي للغاية . فمبدأ وحدانية الله والمفهوم العام للنظام الكوني يستتبعان وحدة وجود العالم . ويعلم القرآن أن الله القدير على كل شيء قد شاء كسر وحدة المجتمع الانساني لخير البشر : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » (٤) . وهكذا فإن الكون يؤلف كياناً واحداً ،

(٣) لويس ميليو ، « مدخل إلى دراسة القانون الاسلامي » ، باريس ١٩٥٣ ، ٨٢٢ صفحة ، ص ٧٧٩ وما بعدها . ومجيد خدوري « النظرية الاسلامية في العلاقات الدولية وأثرها المعاصر » ، لندن ١٩٦٥ ، ٢٢١ صفحة ، ص ٢٤ - ٣٩ .

(٤) الحجرات / ١٣ .

لكنه يبدو من الداخل متعدداً ، وكأنه مجموعة مجتمعات مختلفة خاضعة لشرائع متنوعة أخر الله الناس بها عن طريق أنبياء مختارين : « ولكل قوم هاد » (٥) . ولم تتقيد الامم دائماً بالشرعية التي وضعت لها على الرغم من التحذيرات التي تلقتها . وحمل محمد خاتم الانبياء ، آخر رسالة أعدت لتصحيح الاخطاء أو التحريفات التي ظهرت في الرسائل السابقة واكمال نقل الشريعة الالهية . وهذا المفهوم بنتائجه المثلثة هام في سياق العلاقات الدولية. فالوثنيون أو المشركون لم يكونوا نظرياً يستفيدون من النظم المحددة للعلاقات بين الشعوب ، إلا إذا لم يظهروا العداء للاسلام . وكانت تقبل الشعوب القدرة على تسويق استمدادها معتقداتها من مصادر كتاب سماوي . ويبدو الاعتراف على كل حال واسعاً جداً ، لأنه « إن من أمة إلا خلا فيه نذير » (٦) . والنتيجة الثالثة، وهي أهمها جميعاً في الرؤية الخاصة بالعلاقات بين المجتمعات ، أن الاسلام ترسخ ، بطموحه لحمل الشريعة النهائية واصلاح النظام الكوني ، ايدولوجية عالمية .

وكان على العالم الاسلامي الخاضع لشرعية إلهية صريحة (٧) ذات دعوة عالمية (٨) ، أن يحدد نمط العلاقات التي كان في وسعه عقدها مع الامم المجاورة. ولما كان دولة منظمة تنظيمياً متيناً وجهازاً ناشراً لمفهوم اجمالي للعالم، فلم يكن بدّ من أن يصطدم وجهاً لوجه بالمسيحية التي كانت ترسخ هي الاخرى ، على الرغم من تقسيماتها الداخلية ، كياناً سياسياً واجتماعياً ذات طموحات عالمية وامبريالية . وهذه الظاهرة من اختصاص التاريخ .

والأرض بالنسبة إلى العقيدة الاسلامية الكلاسيكية مقسومة إلى «دارين» : « دار الاسلام » و « دار الحرب » . وليس هذا المفهوم ذو القطبين نادراً ،

(٥) الرعد / ٧ .

(٦) فاطر / ٢٤ .

(٧) كما في اليهودية .

(٨) كما في المسيحية .

ولا هو يتسم بحد ذاته بأهمية خاصة . فالحق أن فكرة الدول بوصفها كيانات سياسية ذات سيادة لم تكن قد برزت في تلك الحقبة . ولم يكن في وسع مجتمع غير اسلامي أن يطالب مبدئياً بالمساواة القانونية ، ولا حتى بالاعتراف الشكلي بوجوده ، قبل أن يبلغ درجة معينة من الحضارة ، أي أن يخلص لفكرة وحدانية الله (٩) ، ويكف عن تشكيل خطر على المجتمع الاسلامي . ولا يتضمن هذا المفهوم شيئاً من الغرابة أو الشذوذ . فالمبدأ القائل بأن تستبعد من مجتمع الامم كيانات لا تبدو أنها بلغت بعدد درجة نمو كافية ، تبعاً لقواعد حضارة معينة ، ظل قائماً حتى القرن العشرين . وبينما كانت معايير التقدير في المذهب الغربي مادية ، ظهر أنها روحية في الرؤية الاسلامية . وبالمقابل فإن الجوانب النظرية الخاصة بالتكوين المفترض لـ « الدارين » ، والمبادئ المنظمة لصلاتها المتبادلة تتيح تحديد أسس المفهوم الاسلامي للعلاقات الدولية .

وتأتي « دار الاسلام » في مقابل « دار الحرب » . وإذا نظر إلى التسميتين بحرفيتهما الضيقة تبادر إلى الذهن بنتيجة التحليل الأول أن الارض مقسومة قسمة واضحة لا محيد عنها بين المجتمع الاسلامي والكتلة المؤلفة من غير المؤمنين . كذلك يبدو أن التسميتين توحيان فوق هذا بعلاقات متبادلة مبنية حتماً على العنف . ويدعم هذا الانطباع تعريف متأخر لقسم ثالث « دار الصالح » ، متعلق بنوع خاص بالدول غير الاسلامية التي بينها وبين الاسلام علاقات سلام، أو بالحري بأرض الاقوام المعاهدة التي تدفع الحزبة للمسلمين وان تعريفاً دقيقاً يرفع التخليط الذي يجره استعمال الالفاظ في أكثر الاحيان ،

(٩) انظر غنيمي ، « المفهوم الاسلامي ... » ، ص ١٢٩ - ١٣٠ و ص ١٩٧ وما بعدها . فهو يؤكد أن النظرية الاسلامية الكلاسيكية تبدو وهي تطالب بقبول التوحيد دون الالتزام باعتناق الاسلام أكثر تسامحاً من مذهب الغرب القديم الذي كان معياره الأوحده للاعتراف باعتناق المسيحية .

ليبدو ضرورياً هنا من أجل فهم سليم للتصورات .

الشريعة والسنة الاسلاميتان قائمتان وملتزم بهما في « دار الاسلام » .
والقسم الاكبر من أعضاء الجماعة فيها قد اعتنقوا الدين . ورضيت الأقليات
الموحدة بدفع الحزبية ، فهي تتمتع لذلك بالحماية . ولما كانت الشريعة الإلهية
هي المطبقة ، فان سلامة جميع أفراد « دار الاسلام » . مسلميهم
والمعاهدين ، مضمونة . فدار الاسلام إذن هي أيضاً « دار السلام » أو « دار
العدل » ، ومضمون الحق والنظام والانسجام . ومضمون التسمية الديني ناجم
طبعاً عن أن التنزيل يعرض الايمان والشريعة في آن معاً . والتقيد بهما يستتبع
حتماً السلام والعدل ، وهذه هي دار الاسلام . فالحقيقة الأولى التي ينبغي
عليها التعريف ليست على هذا دين السكان ، بل وجود مؤسسات من نوع
خاص ، وتطبيق نظم خاصة . والمعيار الناتج بصورة حتمية عن التعريف
هو الامان الذي يتمتع به السكان . وهكذا فان دار الاسلام تتميز في مقابل
دار الحرب ، بالقوانين المطبقة والثقة التي يستشعرها الافراد . ويكون بلد
ما اسلامياً إذا كانت القوانين التي يطبقها اسلامية ، من جهة ، وإذا كان
المسلمون و « المعاهدون » للاسلام يتمتعون بالامان وبحرية ممارسة دينهم
افرادياً وجماعياً ، من جهة ثانية (١٠) . وإذا كان الحال عكس ذلك فالبلد
عدو وينتمي إلى « دار الحرب » ، حتى وان ادعى أنه مسلم ، ومهما يكن
دين سكانه . ويقدم هذا الشرط المزدوج تعريفاً هاماً لأنه يجعل مفهوم
الحرب نفسه يبدو في الاسلام بعيد الغور . أضف إلى ذلك أنه مطابق للروح
الديني العميق ، حتى حين أمكن أن يرفضه بعض الفقهاء المسلمين ، أو
بعض المشتغلين بالاساميات من الغربيين ، وان تكذبه الاحداث التاريخية .

(١٠) غنيمي ، « المفهوم الاسلامي ... » ، ص ١٥٦ ، ومجيد خدوري ، « قانون الامم
الاسلامي » ، بليتمور ١٩٦٦ ، ٣١١ صفحة ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

إن تصور « الدور » إذن نظري للغاية ، وقانوني قبل كل شيء . وهكذا يبدو التعريف الجغرافي لـ « مجال الاسلام » وتقسيماته الداخلية بلا أهمية حقيقية ، ما دامت القاعدة القانونية في الاسلام « مشخصة » لا اقليمية . وسيكون كافياً إذن أن نقوم بعملية وصف مختصرة . يقول معظم المؤلفين المسلمين بأن الحرم القائم حول مكة مخصص للمسلمين دون غيرهم ، ويمثل الحجاز قسماً ثانياً يسمح فيه بالزيارة للموحددين غير المسلمين دون أن يتمكنوا مع ذلك من الإقامة فيه نهائياً . وسائر « دار الاسلام » ، وهو الفئة الأهم جغرافياً ، مفتوح دون تحديد لأهل الكتاب المؤهلين للعيش فيه بوصفهم معاهدين ، أو للسفر اليه بوصفهم أجانب مزودين بجواز مرور . والتقسيمات الجغرافية الداخلية ، وهي على الاخص ثمرة التدبير المذهبي ، ونتيجة الاحداث التاريخية أو الاعتبار النفسانية ، لا تخلّ بشيء من تعريف « دار الاسلام » ، ولا تؤثر على مسلك العلاقات الدولية .

ولا يفترض في « دار الحرب » أن تضم كل الدول غير الاسلامية ، بل تستطيع هذه الدول على العكس أن تتمتع - في الواقع أو عن طريق القانون ، وبيعض الشروط - بوجود شرعي واستقلال ناجز . وتتميز دار الحرب بغياب المؤسسات الخاصة باقامة السلام والعدل ، كما تتميز بعدم التقيّد بالقاعدة والروح القرآنيين . والحكم فيها حكم العنف والجهل والاستبداد . وعندما تصبح ممثلة لـ « دار الجور » . ويكتسب لفظ « الحرب » (١١) نفسه في العبارة المستخدمة بوجه عام معنى خاصاً جداً . فهو يدل على حالة تعتبر على ضوء قوانين الاسلام الدينية والتشريعية موضوعية ، ومن الداخل : حرباً بمعنى الفوضوية والتوتر وعدم التوازن . وتقابل « دار الحرب » « دار الاسلام » بمؤسساتها الخاصة ، لكن ليس

(١١) « الحرب » في مقابل « الجهاد » .

هناك ما يستدعي مسبقاً أن يكون حتماً على المسلم أن يشن عليها الحرب لفرض الاسلام . وتعبّر قسمة العالم ذات القطبين عن صراع بين نظامين متعاضدين بطبيعتهما ، فتضع العدل في مقابل الجور ، والخير في مقابل الشر . والقانون المطبق في « دار الحرب » يبيح الاضطهاد والعنف والطغيان والقهر الديني ، ويبيح كذلك الربا والميسر والخمر وكل النشاطات الاخرى التي تستوجب العقاب بحسب النظام والخلقية الاسلاميين . ويقرن مثل هذا المجتمع إلى « دار الحرب » ، حتى وان انتسب زعماءه إلى الاسلام .

وتؤلف نوعية القوانين المنظمة للمجتمع المعيار الأول للتعريف ، ويتصل المعيار الثاني بسلامة المؤمنين . وكل الاقاليم التي لا يستطيع فيها المسلم ممارسة دينه جهاراً جزء من « دار الحرب » . من جهة ثانية يضمن الاسلام أيضاً في هذا الصدد سلامة الاقليات الموحدة التي يحميها . وان اقراراً قطعياً بالاسلام يتضمن الحرية المكفولة لكل انسان بأن يتمكن من اعتناق الدين والقيام بفروض العبادة الناجمة عن هذا الاعتناق ليخرج البلد من « مجال الحرب » ، حتى وان كانت السلطة الحاكمة فيه غير مسلمة .

ويتصل المعيار الثالث والاخير ، وهو جغرافي الجوهر ، بحقيقة أكثر قابلية للتعريف بشكل محسوس . فالاقاليم المجاورة والمتاخمة لـ « دار الاسلام » التي يمنع وصول المسلمين اليها ، أو التي قد تشن منها الهجمات العسكرية في كل لحظة ، تعتبر في الواقع جزءاً من « دار الحرب » (١٢) .

ويمكن أن تقودنا هذه المرحلة من البحث إلى تسجيل ثلاث خصائص هامة . الأولى أن تعريف « دار الحرب » ، مقيّد بشكل فريد ، لأن شروط التقدير والتصنيف لا تسري إلا إذا اجتمعت بالضرورة . وإذا غاب معيار

(١٢) محمد أبو زهرة ، « مفهوم الحرب في الاسلام » ، القاهرة ، ٩١ صفحة ، ص ٤١ وما بعدها .

من المعايير الثلاثة فانه لا يمكن اعتبار الاقليم الذي يؤلف موضوع البحث اقليماً معادياً . زد على ذلك أن قيم التقدير الأولية ، ونوعية القوانين المطبقة وسلامة المؤمن تُظهر أن قسمة العالم وفاقاً للمفهوم الاسلامي ليست جغرافية كما أدّعي في الغرب في أكثر الاحيان (١٣) . ومما لا ريب فيه أن واقع اتخاذها ذريعة من قبل بعض الزعماء السياسيين المساحين لتسويغ رغبتهم في التوسع قد ساعد على تصديق الفكرة . ولا يقل أهمية عن ذلك أن التمييز الجغرافي لا يطابق بالضرورة التعريف القانوني . وبالفعل « يقسم الاسلام البشرية إلى قسمين كبيرين ، قسم يضم عباد الله الحقيقيين وأبطال الحقيقة ، ويضم الآخر اتباع الشر الذين هم أبطال الضلال . ويعلن الاسلام الحرب على كل الذين يؤلفون الفئة الثانية » (١٤) . ولما كان ينظر إلى « دار الحرب » هذه النظرة بسبب جور مؤسساتها وما قد يلحق المؤمنين فيها من اضطهاد ، فان امكانيات كبيرة للتكيف والانسجام تبرز دفعة واحدة . ويتحدد التعايش السلمي في آخر المطاف بتطور « دار الحرب » نفسها . وتنتهي عداوة « دار الاسلام » بانتهاء الظلم والاضطهاد . ولم يحدث بالطبع ان كان سمو القاعدة القرآنية يوماً موضع شك ، كما لم يشك يوماً في توقف طموح الاسلام الشمولي . ومع ذلك ، فان بلداً غير اسلامي لا يهدّد مجتمع المؤمنين ، ويكون مزوداً بمؤسسات تفرض الالتزام بنوع من العدالة وتؤمن الحرية الدينية ، يعتبر خارج « دار الحرب » ، وينبغي بالتالي أن تقام معه علاقات سلمية مبنية على الاستقامة والاعتراف المتبادل . ولا ريب في أنه أمكن أن يختلف التأويل خلال مجرى التاريخ . وكثيراً ما كانت الاختلافات تتوافق على كل حال وتقلّبات القوى السياسية والعسكرية الاسلامية . وكانت تلك

(١٣) لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٨٢ و ٨٣ من بين صفحات أخرى .

(١٤) أبو الحسن الندوي ، « الاسلام والعالم » ، نقله عن العربية إلى الانكليزية آصف كدوي لاهور (أشرف) ، الطبعة الثانية ١٩٦٧ ، ٢٢٩ صفحة ، ص ١٤٢ .

الاختلافات على الدوام من صنع البشر .

وقد يبدو من غير المجدي من خلال هذه النظرة ذكر الشعبة الثالثة في
قسمة العالم : « دار الصلح » أو « دار العهد » . فالواقع أنه يصعب فهم نجاح
فئة ثالثة في أن تتركب بصورة منطقية داخل قسمة الكون إلى شطرين .
ولا يبدو تعريف هذه « الدار » على كل حال واضحاً كل الوضوح (١٥) .
أضف إلى هذا أن ظهوره متأخر ، وأنه يبدو وقفاً على مذهب فقهي واحد (١٦)
غير أن لتحليله أهمية مزدوجة في الحدود التي يسمح فيها بفهم أفضل لمفهوم
ثنائية العالم القطبية الاسلامي ، ويتيح البرهان على أن الاسلام يملك امكان
اقامة علاقات مع الدول غير الاسلامية من غير اخضاع ولا حرب .

ولما كان بالامكان مواجهة « دار للحياد » فلا يخلو من فائدة أن نعدّد
خصائصها وأسسها القانونية وأسبابها التاريخية توخياً لفهم النظام فهماً شاملاً .
فهناك ثلاثة أمثلة عن الحياد المعترف به رخصت بها النظرية الشرعية الإسلامية
وأكدتها الممارسة السياسية : الحبشة والنوبة وقبرص (١٧) . وتستمد خصوصية
أوضاع هذه البلاد الثلاثة أصلها على التوالي من موقف ملك الحبشة الخيّر
تجاه النبي محمد وأصحابه الأول ، ومن اعتبارات عسكرية كتعذر الوصول
بالنسبة إلى النوبة ، ومن المنافسة الدولية بالنسبة إلى قبرص . ولا سبيل إلى
انكار أن هناك عوامل نفسانية وعملية وعسكرية ودبلوماسية كان لها دورها ،

(١٥) هل تضم الكتائبين الذين عقدوا معاهدة تبعية وارتضوا دفع الجزية ؟ وهل يتعلق الامر
بأقاليم أو بدول تقيم علاقات سلمية مع الاسلام ، أم أن التسمية تشملها جميعاً ؟

(١٦) المذهب الشافعي .

(١٧) خدوري ، « الحرب ... » ، ص ٢٥٢ - ٢٦٧ . وينبغي فوق هذا أن تلتزم الدول
المتمتعة بالحياد بعدم الاعتداء على الاسلام . ومن المؤسف أنه لا يبدو أن الحال كانت كذلك
مع الحبشة .

لكنه لا ينكر كذلك أن المبادئ التشريعية الجوهرية كانت قد احترمت على ما يبدو .

لقد أنزلت الحبشة منزلة خاصة وجنّبت الحرب الإسلامية ، لأنها وقفت من جهة منذ الأيام الأولى في وجه اضطهاد المؤمنين بتقديمها الملجأ للمسلمين المهاجرين من مكة ، ولأن ملكها اعترف من جهة ثانية بالشريعة القرآنية وبنبوة محمد . وكان الهدف الأساسي من المعاهدة التي ربطت النوبة بالامبراطورية الإسلامية وضع حد لعداوة متبادلة مستمرة . وتبدو هذه المعاهدة وكأنها وثيقة بين دولتين تعترف فيها كل منهما بأن الأخرى مساوية لها ، وقد اتخذت بنودها طابعاً تجارياً بصورة أساسية . إلا أن أحد أحكامها يستحق الذكر لأنه يتعلق بحرية المعتقد والعبادة (١٨) . وأما جزيرة قبرص فلم تكن منتسبة إلى أي من « الدارين » ، وإنما كانت خاضعة لتبعية مزدوجة تجاه بيزنطة والإسلام في وقت واحد . ولقد اعترف القبارصة بشرعية القانون الإسلامي ، وأدّوا الجزية للامويين ردحاً من الزمن .

وهذه الأمثلة الثلاثة توضح وتدعم النظرية القائلة بأن قسمة العالم ذات القطبين والعداوة المحتملة التي يبدو أنها تستتبعها لا تستندان إلى معايير جغرافية وإنما تحددهما الشروط المشار إليها أعلاه : العدل والسلامة وحرية المعتقد للمسلمين . وهناك أدب متخصص (١٩) يحاول إثبات الفكرة القائلة بأن الحياد تصور غريب عن الإسلام . ويمثل هذا التأكيد خلاصة تحليل مبني مسبقاً على فكرة عداوة مستحكم بين المجتمع الإسلامي وسائر العالم . غير أنه ينبغي أن يكون الحياد الحالة الطبيعية للعلاقات ، إذا استندنا إلى التعريفات الكلاسيكية لـ « داري » الإسلام والحرب . ومن جهة أخرى فإن

(١٨) لقد نص فوق هذا على أن يسمح النوبيون ببناء مسجد في عاصمتهم .

(١٩) انظر على الأخص خدوري ، « الحرب ... » .

القرآن يراعي مقتضى الحال (٢٠) . ولا ريب أن المذهب التقليدي يقدم معاومات قليلة عن الحقوق والواجبات الناتجة عن حالة الحياد دون أن يعطي عنها أي وصف منهجي ، لأن مفهوم الحياد القانوني لم يظهر إلا حديثاً . وقد تكون هناك نظرية اسلامية بحث في انتظار من يكتبها بناء على الاشارات المذهبية المتواضعة ، وبالاستناد إلى الواقع العملي على الاخص (٢١) .

ولقد أثارت مسألة العلاقات بين الاسلام والشعوب غير المسلمة كثيراً من المناقشات المتناقضة . ولم تكن حصيلتها نظرية فقط ، لأنها تقرّر الشرعية المحتملة للنزاعات المسلحة ، وبصورة غير مباشرة ، النظم الخاصة بسير المعارك . ومع أن قسمة العالم ليست وقفاً على الاسلام ، فإنه لا مرأى في أنها فكرة اسلامية . وقد أمكن الزعم حديثاً (٢٢) بأنها ثمرة تفكير بعض الفقهاء استناداً إلى الأمر الصادر عن محمد إلى المسلمين الأوائل بترك مكة - « أرض الحرب » - والهجرة إلى المدينة « أرض الاسلام » . فلا يكون القرآن ولا السنة قد أوصيا على هذا بقسمة العالم ، وتكون هجرة المسلمين الأوائل قد ألغت التمييز وأزالت كل سوء تفاهم .

ولا ريب في أن هذه النظرة لا تتوافق وروح الاسلام الحقيقي ، وتزدري المذهب الاسلامي بكلية تقريباً في هذا الشأن . وتبرز المسألة من خلال منظور مختلف ، عملية في الواقع وأكثر أهمية في النهاية . فهل ينبغي حتماً أن تسود العلاقات بين « دار الاسلام » و « دار الحرب » عداوة مستمرة

(٢٠) وبصورة خاصة الآية ٩٠ من سورة النساء : « الا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ، ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم ، فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليه سبيلاً » .

(٢١) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ٢٨٣ وما بعدها . وهو يضع بعض المعالم الهامة في هذا الاتجاه .

(٢٢) البشبيشي ، « العلاقات ... » ، ص ٢٠ .

تتميّز بنزاعات مسلحة تفصل بينها هدنات مؤقتة (٢٣) ، أم يكون بالامكان أن تظل هذه العلاقات سلميّة بفضل مفهوم نظام العالم ووحدة الوجودية ، والاقرار بالرسالات السماوية السابقة على الاسلام واحترامها ؟ لسوف يكون هذا التساؤل مدار البحث في الفقرة التالية .

الصبر

يوفر التنزيل للمؤمنين رباطاً روحياً ونفسانياً وقانونياً ذا جوهر ديني . ويتضمن فوق هذا في نظر فقهاء الاسلام الكلاسيكيين الحاجة إلى انشاء دولة اسلامية مستقلة وقوية تكون بمثابة جهاز لتطبيق القوانين الالهية ، يلزم بها المجتمع بكليته كما يلزم الفرد مسلماً كان أو كتابياً معاهداً . وكان أن حدّد الوجود الضروري لدولة تقوم على دين ذي طموح شمولي وتبشيري نوعاً من فلسفة العلاقات مع العالم الخارجي ظلت قائمة نظرياً حتى زوال الخلافة عام ١٩٢٤ م .

وقد كان تنظيم العلاقات مع الشعوب المجاورة ونوعية تلك العلاقات ، بالنسبة إلى الاسلام كما بالنسبة إلى أية دولة أو نظام آخرين ، مشروطة عملياً بشكل واسع بوضعه الجغرافي وقوته العسكرية اللذين تطوّرا على مر الزمن . ويمكن العثور على أسس « السياسة الخارجية » في التنزيل القرآني نفسه . فلقد كان على الجماعة الاسلامية بوصفها « أمة وسطاً » (٢٤) على الصعيدين الجغرافي والثقافي أن تقيم مع الدول المتاخمة علاقات ودية ما أمكن . وتتجاوز فكرة « الوسط » المفهوم الجغرافي بمعناه المحدد ، وتمتدّ بمعنى أخلاقياً

(٢٣) لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٨٢ - ٨٣ ، وخذوري ، « الحرب ... » ، وفكرته تشكل اطروحة الكتاب بالذات .

(٢٤) البقرة / ١٤٣ .

فردياً وجماعياً ، عني : الحذر والتوازن والاعتدال (٢٥) . ويدور السؤال مع هذا عما إذا كانت دعوة الاسلام العالمية ، التي قامت على خدمتها دولة كانت الأداة لنشر الدين ، تسمح باقامة تعايش مع الامم المجاورة وبصورة خاصة مع الأنظمة ذات الطموحات العالمية كالاسلام . ولقد بدا أن الاسلام ، بقبوله على الصعيد الديني بالرسالات الالهية السابقة ، قد اعترف على الصعيد السياسي ، وحسب مفهوم العصر للمجتمعات ، بالوجود الشرعي لدول أجنبية . وباختصار ، أرسى القرآن قواعد نهج سلمي في العلاقات ، على مستوى الكوكب تقريباً ، وهو يؤكد أنه كان لكل شعب « نذير » هو المبعوث من عند الله (٢٦) .

وبالرغم من أن القرآن يهاجم اليهود بعنف أحياناً ، ويهاجم المسيحيين بدرجة أقل متهماً إياهم بتحريف الكتب السماوية ، فانه لا يعلن تبرؤهم منهم ، لا كأفراد ولا كجماعات . بل على العكس يبدو أنه يضمن بصراحة شرعية الوجود والحق فيه لمختلف المجتمعات (٢٧) . وكان لا بدّ إذن من أن تكون المبادئ التي تسود العلاقات الدولية تحررية منذ البداية ، لأنها ارتضت وجود كيانات « أجنبية » في مجتمع أمم عالمي . وتروي لنا كتب السنة النبوية أمثلة مختلفة تعزّز التعاليم القرآنية . فحين استقبل محمد مثلاً وفد الطائفة المسيحية بنجران ، لامهم على زعمهم بألوهية المسيح ودعاهم إلى الاسلام . إلا أنه لم يكرههم على ذلك قط ، بل وضع على العكس من ذلك

(٢٥) ترجم بلاشير (« امة وسطاً » ب) « Nation éloignée des extrêmes »

(أي « امة بعيدة عن النقيضين » . المترجم) .

(٢٦) محمد علي ، « نبي الجزيرة العربية » ، بيروت ، وهو كتاب غير مرقم الصفحات . انظر الصفحة الاخيرة .

(٢٧) « ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، ان في ذلك لآيات للعالمين » (الروم / ٢٢) .

في تصرفهم مسجد المدينة ليستطيعوا اقامة صلاتهم فيه حسب شعائر دينهم . وعقد معهم معاهدة تجدر الاشارة إلى ثلاثة بنود خاصة من بنودها . فأولاً لم يحدد الاتفاق بزمن . وثانياً بدت الوعود المقطوعة من الدولة الاسلامية الفتية معادلة للتي طلبت أن تقطع لها : يقدم النجرازيون للمسلمين في حال قيام حملة إلى اليمن ألف ثوب وأسلحة ومطايا ، ويستضيفون أي مبعوث مسلم ويطعمونه لمدة شهر على الأكثر . وقد تعهد لهم محمد بالمقابل بحمايتهم دولةً وأشخاصاً وحماية ممتلكاتهم وطرق عبادتهم ، من غير أن يلزمهم بضريبة العشور أو بالخدمة العسكرية . وأخيراً أن المفاوضات جرت بين قوتين كانت كل منهما تعتبر الأخرى مساوية لها : الأولى نجران ، وهي قوة حيرفية ، والأخرى المدينة ، وهي قوة عسكرية (٢٨) .

والمناقشات - على الصعيد القانوني - كثيرة وحادة أحياناً حول امكان اعتراف الاسلام اعترافاً ناجزاً بالدول الأجنبية . ويزعم بعض المؤلفين غير المسلمين أن البلاد التي تتألف منها « دار الحرب » لا تملك صلاحيات شرعية كافية لجعلها تتمتع حقاً بالقانون الدولي الاسلامي ، انها تخضع فقط لأحكامه ، لمصلحة بعض الترتيبات ذات الطابع الانساني . ويرى المؤلفون المسلمون المحدثون على العكس من هذا أن الاسلام الذي لم يكتف ولا شك بالتجديد في حقل العلاقات الدولية ، قد كان مع ذلك أول نظام قانوني متلاحم يؤكد فكرة الاعتراف الكامل بالكيانات السياسية الخارجية (٢٩) ، ويضمن للشعوب الأجنبية الحقوق في زمن السلم كما في زمن الحرب ، على قاعدة من موجب مقدّس .

(٢٨) ماسينيون ، « عهد » ، ص ١٥٩ ، الذي يستشهد على كل حال في هذا الصدد بمؤلف مثل لامنس قلما كانت مواقفه في مصلحة الاسلام .

(٢٩) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ٦٨ . أما مسألة اقامة العلاقات الدبلوماسية فأمرها مختلف كما يثبت موقف العربية السعودية مثلاً من الاتحاد السوفياتي .

ولا ينطبق المصطلح الحديث انطباقاً حسناً على الوحي الالهي ، ويجعل من الصعب القيام بأي تحليل بقصد المقارنة . وإذا كان النظام الدولي المعاصر يستند إلى تصورات نظرية في المساواة والمبادلة ، فإن السؤال يطرح لمعرفة ما إذا كان بالامكان توفير هذه الشروط عن طريق التشريع الاسلامي التقليدي الذي يستهدف العالمية والشمول . ويجب المسلمون بالايجاب متذرعين بأن الشريعة الالهية ينبغي أن تقام بالتأكيد في العالم بأسره وبكل السبل الممكنة بما فيها الوسائل السلمية (٣٠) ، بل بهذه الوسائل على الأخص ، لأن الدين لا يمكن أن يفرض بالقوة (٣١) . وفي رأيهم أن التنزيل يؤكد مبدأ القوميات (٣٢) ، ويدعو إلى السلم ، ويطالب بالتقيد تقيداً شديداً بالمواثيق . ومن جهة ثانية ، وعلى الصعيد المذهبي ، فإن بنية القانون الدولي بأكملها قد انشئت لتحديد حقوق الدول الأجنبية وواجباتها ، لأن مؤسسي النهج كانوا ينظرون إلى المجتمع الاسلامي ككل واحد (٣٣) . ولقد كانت الوساطة والتحكيم وشتى المفاوضات ممارسات منظمة ومعترفاً بها .

وتثبت الطريقة التي كان النبي وخلفاؤه يخاطبون بها مالوك الشعوب غير المسلمة ورؤساءها ، أنهم كانوا يعاملونهم على قاعدة المساواة . والإجراء المعدّ اعداداً محكماً والمنظّم لوضع السفراء والمبعوثين مظهر اضافي من مظاهر ذلك التعامل كان يلحظ في ذلك الزمان ، علاوة على الحصانات ، الاعفاء من الضرائب بشرط المبادلة . وكانت علاقة تبادل مماثلة تؤلف قاعدة قانون تجاري دولي اسلامي . وتشكل هذه الامثلة المختارة من بين كثير غيرها حججاً مقنعة ، ولا سيما إذا أشرنا إلى أن وهم المساواة القانونية

(٣٠) العنكبوت / ٤٦ .

(٣١) البقرة / ٢٥٦ .

(٣٢) البقرة / ٦٢ . والحجرات / ١٣ .

(٣٣) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ٧٢ - ٧٣ .

بين الدول فكرة حديثة لم يسبق أن أبرزها أي نظام قانوني قديم . ويبين التاريخ أن السلطات المسلمة كانت مرتبطة بعدد من الموجبات الشرعية الدقيقة في تدبير علاقاتها الخارجية ، دون أن تعدل مع ذلك عن تعميم الاسلام على العالم . وعلى الضد من ذلك ، فإن الغرب لم يقبل منح الامبراطورية العثمانية حق الناس إلا في منتصف القرن التاسع عشر مع اضافة بعض التحفظات بسبب « انسانيته البربرية » !

وقد سبق أن أقيمت سفارات في زمن النبي ، بعد اقامة المجتمع الاسلامي في المدينة مباشرة . وكان من أهدافها الخاصة أحياناً عقد هدنة أو صلح ، أو المفاوضة لتبادل الاسرى . وكان عدد من هذه البعثات يهدف أيضاً إلى دعوة الاجنبي إلى اعتناق الاسلام ، ويمكن أن يتخذ بذلك صفة الاشعار بالحرب (٣٤) ، وتكون النتيجة اما نزاعاً مسلحاً ، واما توقيع معاهدة لتأدية الجزية . إلا أنه ينبغي ألا يؤدي تقلب التاريخ ، والجهل بالوقائع الصحيحة ، وتطور الذهنيات ، إلى نتائج مغلوطة . فقد جرّت حماسة المسلمين الأول البالغة وما نتج عنها من عداء قبائل الجزيرة العربية إلى نزاعات يمكن اعتبارها « رادعة » أو من قبيل الدفاع المشروع عن النفس . ولا غرو في أن فرقة اسلامية - الخوارج - سمحت لنفسها أن تدعي بأنه ينبغي أن يفرض على الكافرين دين الحق ، والشريمة القادرة على استئصال الشر واقامة العدل ، بالقوة بدلاً من النقاش المقنع . ولم يتورعوا في هذا الصدد عن الاستناد إلى آيات قرآنية انتزعوها من سياقها العام . وبدل اختفاء هذا الحزب بوصفه قوة سياسية ، وخمود الأفكار النظرية التي كان ينشرها ، في حين كانت الامبراطورية الاسلامية في ابان توسعها

(٣٤) خدوري ، « الحرب ... » ، ص ٢٤٥ . نوضح أن الدعوة تصبح إشعاراً بالحرب إذا أظهر الاجنبي نفسه العداوة للاسلام ، لأنه « لا اكراه في الدين » (البقرة / ٢٥٦) .

ونشاطها العسكري ، على أن الاسلام عرف كيف يقف في وجه المتعصبيين حتى الذين كانوا منه وله . وكثيرون هم المؤلفون المسلمون (٣٥) في الحقبة المعاصرة الذين يوضحون أن قاعدة العلاقات بين المسلمين والشعوب الأخرى هي ، حسب روح الاسلام الحقيقي ، السلم . وتكثر على أعلامهم الشواهد القرآنية (٣٦) ، والتفسيرات الفقهية ، والبراهين التاريخية .

وهناك مثالان ، أحدهما فردي والآخر جماعي ، يمكن أن يوضحا « اعتراف » الاسلام بكيانات سياسية خارجية ، عينا الحماية التي كان في وسع كل أجنبي الاستفادة منها ، والاجراء المستخدم في تنظيم عقد المعاهدات .

ويؤكد نظام الحماية الممنوحة لغير المسلمين المسافرين داخل أرض أرض الاسلام تأكيداً واضحاً أن العقيدة الاسلامية لم تكن تدعو قط إلى إبادة الكفار . وقد صيغ المبدأ بشكل قانوني منذ ظهور الوحي ، واستمر روحه ماثلاً في العادات السياسية الاسلامية . ولقد أثار دهشة الرحالة الأوروبيين ، كما تشير تقاريرهم ، ولا سيما في القرن الثامن عشر . فـ « الاجنبي » هو غير المؤمن بالاسلام . وإذا كان من رعايا بلد لا يطبق النظام الاسلامي ، فهو اذن من « دار الحرب » ولا بد أن يتمتع بوضع خاص . ولا يمكن اعتباره عدواً ، لأن الحرب تكون حسب المفهوم الاسلامي بين الحكومات لا بين الشعوب . وحتى في زمن الحرب الناشطة بين الاسام والاقليم الذي هو من رعاياه ، فانه في وسعه دخول دار

(٣٥) أبو زهرة ، « مفهوم الحرب ... » ، والبشبيشي ، « العلاقات ... » ، وعلي عامر ، « روح ... » ، وقاطر جفلو ، « الحكمة ... » ، كيلا نذكر سوى عدد محدد .

(٣٦) « وان جنحوا للسلم فاجنح لها » (الانفال / ٦١) . وكذلك : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة ، كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا ، إن الله كان بما تعملون خبيراً » (النساء / ٩٤) .

الاسلام والتنقل فيها والاقامة مؤقتاً ، هو وأسرته ، دون أن يتعرض للخطر أو الازعاج . والحماية الممنوحة له تجعله يفيد من الاعتراف بشخصيته (٣٧) ، وتكفل له سلامة شخصه وأمواله . وتنظّم معاملته بتوافق دقيق مع العقيدة القرآنية ، أو حسب بنود معاهد محتملة تربط الاسلام بالبلد الذي هو منه إذا اقتضى الامر . والاساس القانوني للمؤسسة لا ينقصه روح التبشير : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » (٣٨) . وعلى صعيد الواقع ، فان الحقوق الممنوحة للاجنبي المتمتع بجواز مرور هي نتيجة نوع العلاقات التي أقامها مع العالم الاسلامي ، أي أنها مؤقتة وظرفية . وله بالإضافة إلى حماية شخصه وأمواله حق ممارسة دينه ، والبقاء خاضعاً لتشريع القوم ، والانصراف إلى التجارة في الحدود التي عيّنها القانون . ويتوجب عليه بالمقابل أن يحترم الدين الاسلامي ونيّه ، والاّ يحكر النظام العام ، وأن يغادر البلاد عند انتهاء استئمانه . وإذا حدث أن انتهك بعض قواعد السلوك أو قل ارتكب خطأ جزائياً ، فان الحماية تبقى سارية المفعول ، لكنها لا تعفيه من العقاب الذي نص عليه القانون . وإذا وقع ، بالمقابل ، ضحية أحد المسلمين ، عوقب هذا من رئيس الجماعة أو ممثله ، لأن الحماية مسؤولية الجماعة كما هي مسؤولية جميع المسلمين كل على حدة .

والاجراءات الخاصة بمنح جواز المرور بسيطة للغاية . فإذا كانت نية غير المسلم واضحة فانه تكفي التحية ، بل مجرد حركة بسيطة . وتضمن سلامة الاجنبي الداخل أرض الاسلام على هذا الاساس بصورة ناجزة ، لأن المؤسسة تستمد قوتها الالزامية من الشريعة الالهية . ولا يمكن أن تخضع

(٣٧) انه « مستأمن » .

(٣٨) التوبة / ٦ .

للتغيرات المحتملة على الدوام في تشريع البشر . ويصبح الاجنبي ضيفاً مقدّس الضيافة . واذا حدث لسبب قاهر ما يوجب وقف الحماية ، فان المحمي يتمتع بحق مطلق في أن يُقاد بلا عنف إلى حدود الدولة التي هو من رعاياها . والمؤسسة المعتبرة مظهراً حياً للتسامح الاسلامي والضيافة المقدسة هي ، في الواقع ، أكثر من ذلك . فحق أي من الناس في تقديم الملاذ باسم الجماعة بأسرها يمثل بشكل من الاشكال نوعاً من تعبير فردي عن الوقوف في وجه سلطة الرئيس ورابطة المجتمع الديني (٣٩) . ويوضح هذا التعبير أكثر ما يوضح الاحترام الذي يكنّه الاسلام للانسان بكليّته .

ولدى انتهاء مدة جواز المرور التي لا يمكن أن تتخطى السنة ، يعود الاجنبي إلى بلده ، أو يبقى في أرض الاسلام . ويُسمح له في هذه الحال بالعيش بصورة غير محدودة في « دار الاسلام » ، اذ يصبح « ذمياً » خاضعاً للضريبة ، ودمجاً في الجماعة البشرية التي يدين بدينها ويتبع نظمها الاجتماعية . وسرعان ما تبين أن المجتمع الاسلامي ، بتنظيماته التي تيسر إقامة دائمة لمن يرغبون من الأجانب في ترك بلادهم لسبب أو لآخر ، موئل وملاذ ممكنان في كل حين . ويبدو بديهياً من هذا المنظور أن الاسلام « يعترف » من ناحية بحقوق الافراد التابعين لبلاد أجنبية ، وأن تحريم إقامة صداقة مع اليهود والمسيحيين (٤٠) لا يمكن أن يفهم ، من ناحية ثانية ، إلا في الحدود التي قد تهدّد فيها هذه الصلة إيمان المسلم أو تعود بالضرر على المجتمع . وعلى كل حال فان القرآن يشير إلى ذلك بوضوح : « يا أيها

(٣٩) في وسع المرء كذلك أن يستنتج العكس ، أي أن القضية قضية تعبير فردي عن المسؤولية الجماعية يلزم الرئيس نفسه ويقوي رابطة المجتمع الدينية .

(٤٠) « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ... » . (المائدة / ٦١) . وتؤكد السيدة « دو زاياس عباسي » أن هذه الآية نزلت بعد السنة الخامسة للهجرة ، وكان اليهود والنصارى قد أظهروا العداء معاً للاسلام .

الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء» (٤١) . وليست السنة وحدها هي التي تثبت هذا ، ولا التاريخ وحده يؤكده ، فهو أيضاً أمر من أوامر التنزيل القرآني . وعلى المسلم بالفعل أن يكون سمحاً مع الغريب الذي لا يظهر له العداوة . وهكذا قامت علاقات دائمة ومثمرة على صعيد العلاقات التجارية كما على صعيد المبادلات الثقافية . وقد ظلت أبواب العالم الاسلامي مشرعة على مصاريعها أمام المسافرين والمنفيين والتجار غير المسلمين بغض النظر عن الحال التي كان عليها الوضع الدولي .

ولم تكن المؤسسة تهدف إلى غايات تبشيرية فقط . وإذا كان المسلمون يسعون للتخلص من العزلة والجهل ، فقد راحوا ينهلون من مختلف مناهل المعرفة . وقد أسهموا وهم يلحّون في طلب علاقات الود في إنماء مجتمعهم ، وأحدثوا في الوقت نفسه حركة واسعة عن طريق الاشخاص والافكار كان من شأنها أن شاركت في اخراج حضارة متألقة راحت تنمو خلال العصور التالية وتنبسط فوق ثلاث قارات . وحسب هذا التسلسل في الأفكار ، فإن الذين انتقلوا منذ بداية الاسلام إلى البلاد الاجنبية كانوا أكثر من أن يحصوا : تجار طلباً للسلع ، ومثقفون بحثاً عن وثائق للترجمة ، ورحالة تحقيقاً لمسرة شخصية ، ودعاة للدين من حملة كتاب الله الخ ... وتدل الأنظمة التي ظلوا يخضعون لها أن الاسلام يعترف كذلك بصلاح التشريعات الأجنبية . فقد كان على المسلمين وهم يغادرون « دار الاسلام » أن يحترموا ، عن طريق المذهب القانوني والمخلق الديني سواء بسواء ، قوانين البلدان التي يقيمون فيها ، وأن يتقيدوا كل التقيد بشروط جواز المرور الممنوح لهم ، على ألا يؤدي بهم ذلك طبعاً إلى انتهاك مبادئ دينهم . وكانوا يظنون فوق

ذلك مقيدين بالالتزامات التي عقدها مع الاجانب قبل مغادرتهم الارض
الاسلامية .

ولا غرو في أن مؤسسة الحماية كانت موجودة قبل الاسلام . فقد
استشعرت جماعات البشر التي اندمجت شعوباً بالحاجة على الدوام لإقامة
علاقات سلمية مع جيرانها . غير أننا سنرى المسلمين ينظمونها ، وينشرونها
في الامبراطورية بأسرها ، ويضيفون عليها قيمة قدسية ، ويسهلون
اجراءها ، ويوسعون حقل تطبيقها . وبلغ هذا التطوير حداً جعل الحماية
وكأنها أحياناً مؤسسة اسلامية أصيلة . وقد أدت على الصعيد التاريخي
دوراً هاماً ، ويسّرت قيام اتصالات فردية مؤقتة ، لكن كثيرة الحدوث ،
بين دار الاسلام والخارج . وأتاحت كذلك تبادلاً سلمياً واسعاً في الرجال
والافكار والتقنيات والمنتجات . وكانت أخيراً ، بتوفيرها الاما للاجانب
المبعوثين بمهمة من المهمات ، في أساس النشاط الدبلوماسي الذي سرعان
ما قام بين الاسلام والبلاد المتاخمة .

وتؤلف المعاهدات المثال الثاني المحسوس الموضح للممارسة الاسلامية
للعلاقات الدولية . فقد أعلن صلح الحديبية ، أولُ ميثاق « بين دولتين »
عُقد بين المسلمين والارستقراطية الملكية ، ميلاد الدولة الاسلامية السياسي
بادارة محمد ، وأقرّ في الوقت نفسه على الصعيد الديني ، بالاسلام ديناً
تمارسه رسمياً هذه السلطة . وأصبح لازماً على مجتمع المسلمين مذك أن
يحدد سياسة علاقاته بالعالم الخارجي .

وكانت المسيرة مماثلة لتلك التي أدّت ، في كل الحقب ، وفي أجزاء
مختلفة من العالم ، إلى نمو أجنّة المجتمعات الدولية . فتجاور المؤسسات
المتباينة ، والحاجة إلى تعايش المجتمعات المتعادية في أغلب الاحيان ، يخلقان
موجبات تتبلور مع الزمن في نظم قانونية . وقد تكون الحوافز اليها المصلحة

المادية ، أو بعض الاعتبارات الاخلاقية ، أو الخوف من العدوان . وقد تنوع مبادئ تطبيق النظم تبعاً للتطور السياسي والاجتماعي ، سواء في البلد المعنيّ أو في المجتمعات المجاورة ، وتبعاً للمساواة أو لعدم التوازن بين القوى العسكرية ، ولنمو الوعي العام والخاص . وعليه فان إقامة موازنات تاريخية أمر على جانب كبير من الخطورة ، وتصبح المقارنات غير معقولة حين يفصل زمن طويل بين الوقائع المأخوذة في الاعتبار . وبالمقابل فإن القواعد الاساسية التي استلهمها النظام بكامله حرية بالبقاء . وإنه لمن الملائم أن يتمّ من خلال هذه النظرة تحليل الفلسفة السياسية الاسلامية الخاصة بالمعاهدات والاحلاف .

تعود نوعية المعاهدة إلى المفهوم النظري للعلاقات الدولية ، والتقدير الذي يغدق على الطرف المفاوض ، والتنظيمات القانونية التي تجعل احترام بنود المعاهدة إلزامياً . ويحدد التشريع الاسلامي ثلاثة أنماط من المعاهدات ، بحسب موضوع كل منها : معاهدة صلح ، ومعاهدة حماية ، ومعاهدة فدية . والمصادر القانونية لمعاهدات الصلح أو الهدنة هي الاحكام القرآنية والسنة النبوية .

وسريان مفعول المعاهدات مثلث الشروط . فبنودها أولاً ينبغي ألا تمسّ بوصايا الاسلام أو تضرّ بوحدة المجتمع الاسلامي . ويجب ثانياً أن تتخذ أحكام الاتفاق صيغة مختارة بعناية وإيجاز ، وأن تحدد تحديداً قاطعاً حقوق الاطراف المتعاقدة وواجباتها (٤٢) . وقد شكلت المعاهدات التي عقدها النبي نوعاً من قدوة ، أو نموذجاً أمثل . وحتى بعد تطور مضمونها على مر التاريخ الاسلامي (٤٣) ، بقي شكلها هو هو تقريباً . وأخيراً فإن

(٤٢) « ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم » (النحل / ٩٤) . وانظر كذلك (الأحزاب / ٧٠) .
(٤٣) تطور من المظهر الديني بشكل أساسي في البدء إلى اعتبارات سياسية أكثر مما هي دينية بعد انشاء الامبراطورية الاسلامية .

الشرط الثالث لسريان مفعول المعاهدة وجوب افصاحها عن اتفاق الاطراف الموقّعة اتفاقاً تاماً . وهذا أمر أساسي يثبت أن روح الاسلام التعاقدية لا يعني قط فرض الطموحات الاسلامية من جانب واحد على الجانب الآخر . ومن جهة أخرى فإن القرآن يمنح بصراحة غير المسلمين الذين عقد معهم المسلمون حلفاً « براءة من الله ورسوله » ، ويطلب من المسلمين أن يستقيموا لمعاهدتهم ما استقام هؤلاء لهم (٤٤) .

ولا يخلو من فائدة أن نستشهد في هذا المقام بعدة آيات من سورة واحدة لبيان مدى قدسية احترام العهد والمعاهدات في التعليم القرآني :
« وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً ان الله يعلم ما تفعلون » .

« ولا تكونوا كآتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة ... » .

« ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتزلّ قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم » .

« ولا تشتروا بعهد الله ثمناً قليلاً إنما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون » (٤٥) .

ويختلف رأي المؤلفين المسلمين بشأن مدة سريان مفعول المعاهدات . وجميعهم يزعمون على ما يبدو أن الصلح ينبغي أن يتخذ بالضرورة طابعاً مؤقتاً يراوح بين سنتين وعشر سنوات ، حسب أقوال الفقهاء . وقد ساهم هذا التحديد الزمني (٤٦) في تصديق الفكرة القائلة بأن الاسلام لم يكن ينظر

(٤٤) التوبة / ١ و ٤ و ٧ . وانظر كذلك (الانفال / ٥٨) و (المتحنة / ٨ - ٩) .

(٤٥) النحل / ٩١ و ٩٢ و ٩٤ و ٩٥ .

(٤٦) المبني على سابقة الحديبية .

إلى علاقاته مع العالم الخارجي الا في قالب عدوان مستمر . غير أنه يجب أن نذكر أن المعاهدات كانت قابلة من ناحية التجديد إلى ما لا نهاية ، وأن عشر سنوات تمثل ، من ناحية ثانية ، مدة من الزمن معقولة ، أثناء حقبة من التغير الكامل في العالم العربي انفتحت على تأليف كيانات سياسية جديدة . ولا مجال للشك في أن يكون بعض الفقهاء المسلمين قد رأوا في هذا التحديد سبيلاً لبسط هيمنة الاسلام ، وهي وسيلة كان من الممكن أن يستغلها الزعماء السياسيون إذا اقتضى الامر . إلا أنه إذا كان المذهب القانوني الكلاسيكي يبدو مجتمعاً على تحديد سريان مفعول المعاهدات ، فإن التنزيل لم يشر إليه في أي مكان . وكذلك لم تذكره السنة النبوية (٤٧) . والمسألة هنا على ما يبدو مسألة جدال ذي طابع أكاديمي على الأخص ، جدال لم يعد مطروحاً في ممارسات الدول الفعلية في الوقت الحاضر .

ويبدو على صعيد الممارسة العرفية أخيراً ، أن الاتفاقات المحددة المدة بشكل قاطع (٤٨) أقل عدداً وشأناً من التي لم تكن محددة . ولم يكن الميثاق الدولي الثاني الذي عقده المجتمع الاسلامي (٤٩) محدداً قط ، كما لم تكن محددة المعاهدات الكثيرة المعقودة على مر التاريخ حتى انتهاء الخلافة رسمياً (٥٠) . وكانت العلاقات الدبلوماسية قد نمت ولا شك بالتدريج ،

(٤٧) جاء عن النبي أنه قال : « أيها المسلمون ستصالحون الروم صلحاً آمناً » .

(٤٨) هدنة السنوات العشر والأشهر العشرة التي منحها السلطان المملوكي بيبرس في نيسان ١٢٧٢ م للفرنجة والجيوش الصليبية التابعة لانكلترا وكانت محاصرة في عكا ، مثلاً . انظر رينيه غروسيه ، « ملحمة الحروب الصليبية » ، باريس ١٩٥٧ ، ٤٤٠ صفحة ، ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .

(٤٩) معاهدة نجران .

(٥٠) على سبيل المثال : صلح عام ١١٨٠ م بين صلاح الدين وملك القدس بودوان الرابع ؛ والمعاهدة التجارية المعقودة عام ١٥٣٥ م بين الباب العالي وملك فرنسا ؛ ومعاهدة باريس بين الامبراطورية العثمانية والقوات الأوروبية ؛ وانضمام تركيا العثمانية إلى اتفاقات جنيف ؛ الخ ...

وزاد عدد المعاهدات بصورة طبيعية جداً . والسببان الجوهريان لذلك هما على ما يبدو الصلات المتزايدة مع الغرب المسيحي وتصدّع التجانس في الدولة الإسلامية الذي جرّ إلى اتفاقات وأحلاف قررتها الانتهازية السياسية . غير أن هذه الاتفاقات والأحلاف ما كانت لتعقد دون تحديد زمني ، لو كان الأمر أمر شرط جازم وأساسي من شروط الشريعة القرآنية . ومن جهة أخرى فإن سريان مفعول معاهدة ما في الزمن لا يؤثر في شيء على قيمتها .

وعلاوة على معاهدات الجزية المعتودة مع الاقليات الموحدة المندمجة في قلب الدولة الإسلامية ، وهي معاهدات كانت تلزم المجتمع الإسلامي بأسره ، بينما كان كل ذمّي مسؤولاً بمفرده عن الالتزام بأحكامها ، متخذة بذلك طابع الضمانات الدستورية ، كانت هناك فئة ثالثة من الاتفاقات ذات أهداف أكثر خصوصية ، مثل افتداء الأسرى (٥١) ، وعقد الهدنة المؤقتة ، وتسليم الحصون وإخلائها . وهناك معاهدات أخرى ذات غايات إنسانية كإخلاء ساحة القتال من الجرحى ، وضمان حرية المرور للحجاج . وكانت هذه الأنماط المختلفة من المعاهدات تتخذ طبعاً صفة مؤقتة للغاية .

وكانت صلاحية التعاقد تعود إلى النبي ، ثم إلى خلفائه بالنسبة إلى الاتفاقات الدولية ، وإلى الإمام بالنسبة إلى معاهدات الجزية ، لأنها كانت تتطلب معرفة عميقة بوصايا الدين (٥٢) . ومع ذلك فقد كانت سلطة التعاقد تُفوّض في الغالب إلى القواد العسكريين على أرض المعركة ، أو إلى ممثلين عن الإمام . إلا أنها لم تكن تلزم المجتمع الإسلامي إلا بعد تصديقها . وكان من الممكن إلغاء الاتفاق إذا لم يتوافق مع وصايا الدين الأساسية ، لكن بشرط قاطع ، هو إشعار الخصم والتقيّد بمهلة معقولة قبل إبطال الالتزام .

(٥١) التي سيكون لتنظيمها وتطويرها نتائج هامة في صياغة قانون الحرب الحديث .

(٥٢) البشبيشي ، « العلاقات ... » ، ص ٣٩ وما بعدها .

وتستند القوة الالزامية للمعاهدات إلى قسر ديني يكفل التقيّد بها تقيّداً دقيقاً . فبقدر ما يكون الموجب مقدّساً تكون عقوبة انتهاكه أشد صرامة ، تبعاً للمفهوم الاسلامي للرسالة السماوية . ويكمن أساس كل قيمة خلقية بالفعل في « الميثاق » الذي أنعم به الله على الناس : الرسائل المتتالية والقرآن المنزل على محمد . وينبغي على هذا الأساس أن تكون أول فضائل المؤمن والجماعة احترام العهد . ويؤلف العزم الاكيد على أداء الموجبات المعقودة ، والاخلاص ، وحسن النية المبادئ الخفية لسلوك المسلم ، وقاعدة الفلسفة السياسية للدولة . والله نفسه يقول انه « لا يخلف وعده » ، كما جاء في القرآن .

ويمكن أن تكون المعاهدات تبعاً لموضوعها إما دائمة مع الشعوب المغاوبة والمؤدية للجزية ، وإما هدنات عسكرية مؤقتة ، وإما اتفاقات من نوع خاص . ويبدو طابعها المفترض أنه مؤقت نتيجة للتفكير القانوني الكلاسيكي . فليس في القرآن ما ينص عليه بشكل قاطع . فالقدوة النبوية تثبت على العكس أن معاهدة المدينة أول ميثاق أمن دولي جماعي ، وأول تأكيد لمبدأ الحرية الدينية ، لم تكن محددة بزمن . ومهما يكن من أمر ، فإن التحديدات التي قال بها المذهب تبدو صادرة عن اعتبارين : الأول أن الاسلام يوصي عند عقد الاتفاقات بحذر شديد متناسب مع الوفاء بالعهد (٥٣) ، والثاني أن التحفظ يعود إلى الفكرة المكوّنة عن العالم الخارجي بالذات ، وهو عالم مفترض أنه خطر وعدواني . وفي رأي المذهب الكلاسيكي أن اضافة قيمة دائمة على المعاهدات قد يناقض مبدأ التضاد الاساسي بين الاسلام و « دار الحرب » . والواقع أن مدة المعاهدة المعقودة بأجل غير

(٥٣) في الامكان أن يشار هنا على كل حال إلى أن القانون الدولي الحديث يشترط تحديدات أيضاً . اصف إلى ذلك أنه من السهل التهكم حول مآل المعاهدات والاحلاف « الدائمة » التي عرفها التاريخ الحديث ! .

مسمى تخضع لوفاء غير المسلمين ببنود الاتفاق ، لأن المسلمين مجبرون بحكم دينهم على الالتزام بها بكل دقة طالما التزم الفريق المتعاقد معهم . غير أن مبدأ الطابع المؤقت للمعاهدات ينهار بفعل انتفاء السند التاريخي ، في الحدود التي يُقبل فيها بأن قسمة العالم ذات القطبين والعداوة الدائمة بين الأنظمة الايديولوجية ليستا إلا من قبيل الاثباتات التاريخية أو الوقائية ، لا من قبيل التسويغ الشرعي على الاطلاق . ولندكر أخيراً أن الاسلام أعطى على ما يبدو بُعداً جديداً لمفهوم التقيد الالزامي بالمعاهدات حين جعل بنودها قسرية بناء على قاعدة دينية حقيقية . ولما كان الله طرفاً ثالثاً بالفعل في الاتفاق (٥٤) ، فإن أي انتهاك ، جماعياً كان أو فردياً ، يمثل تشويهاً لواجب العرفان بنعمته .

لقد عرف الاسلام العنف والحرب بالطبع ، ولكن بدرجة أدنى قليلاً من الدرجة التي عرفت بها سائر الأديان والأنظمة الايديولوجية . كما تحقق انتشاره السياسي إلى حد ما بالسيف . وكان الناس ، لا الدين ، السبب الاساسي في ذلك ، إذ المفروض أن الاسلام دين العدل والرحمة (٥٥) ونوعية هذه الرحمة خاصة جداً ، وتتميز عن مبادئ الخلقية الغربية المشبعة بالدين المسيحي . فالرحمة الاسلامية جماعية وفردية على السواء ، وإيجابية أكثر مما هي سلبية . جماعية لأنها لا تبرز فقط بشكل تعاطف أو محبة تجاه شخص واحد ، بل تظهر كذلك لمصلحة الجماعة وبخاصة تجاه الذين يمارسون العدل . وهي فاعلة لأنها تبيح استخدام القوة من أجل اقامة الاخاء والوفاء المتبادل ، وازالة الشر وقهر الظلم . إنها تسوّغ القتال وترخص بالحرب في بعض الظروف . أول ما تكون والفضيلة بالمعنى الاسلامي ملتزمة ودينامية ، موجّهة والزامية .

(٥٤) « واوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً » (النحل / ٩١) .

(٥٥) « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » (الانبياء / ١٠٧) .

الجهد (*)

لقد جرّت الفكرة المسبّقة المعتمدة اعتماداً شديداً ، والقائلة بأن الإسلام دين حرب ، تعريفاً محقّراً ومستمرّاً لـ « الجهاد » (**) الاسلامي . وقد يفهم من اللفظة أن المسلمين شجّعوا على حمل السلاح لفرض الدين بالقوة وإبادة من يرفضون اعتناقه (٥٦) . وأصل لفظ « الجهاد » يعني « الجهد » ، وقد يكون عنيفاً لكنه ليس عسكرياً بشكل خاص على الاطلاق . ويبدو أن الرأي العام الغربي غير المطلع لم يحفظ منه إلا مفهومه الحربي . والحق أن هناك أسباباً نفسانية وتاريخية تفسر ذلك . أضف إلى هذا أن نزعة غوغائية دفعت بعض المسؤولين السياسيين المسلمين المعاصرين إلى التذرع بـ « الجهاد » بمعناه العسكري الحصري ، ليُخفوا بالضبط الجهد الفكري والإداري الذي كان عليهم تحقيقه .

ولا يمكن فهم المعنى الصحيح للجهاد دون وضع اللفظة في موضعها من البنية الاجمالية للإسلام والفلسفة الاسلامية الخاصة بالعلاقات الدولية . فالجهاد هو بالفعل الوسيلة التي يجب أن تفرض عند الاقتضاء حكم الاسلام — أي السلام والعدل في ظل الشريعة المنزلة — على « دار للحرب » معاندة وعدوانية . والجماعة الاسلامية الخاضعة للشريعة الالهية معادية حتماً للزلل والظلم . وينبغي أن تتجسد هذه المعارضة المتصلبة في جهد ذي طابع متنوع

(*) (اعتمد المؤلف على الجذر العربي (ج ه د) فاستخدم لفظة **effort** ومعناها (الجهد) لأن منه (الجهاد) . (المترجم) .

(**) الحرب المقدسة (**La guerre sainte**) بالفرنسية ، وهو التعبير المألوف مقابل كلمة (الجهاد) . (المترجم) .

(٥٦) راجع بصورة خاصة لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٨٢ وما بعدها ، وكذلك خدوري ، « الحرب » الذي يظهر رأيه من الفروق الدقيقة أكثر مما يظهر رأي لامنس على كل حال .

تقرره وتتحكم به طبيعة الخلل الواجب تقويمه : جهاد الانسان لنوازه
السيئة ، وجهاد خلقي من أجل التقيد بالارشادات القرآنية ، وجهاد للتبشير
بالدين بالدعوة السلمية (٥٧) ، وقاتل في حرب عادلة « في سبيل الله » (٥٨)
لحماية الجماعة وتخليص المسلمين المعزولين من الاضطهاد . وبهذه الشروط
يكون « الجهاد » بالفعل وسيلة لفرض « دار الاسلام » التي تفهم على أنها
انسجام ونظام وسلام ، سواء من الوجهة الروحية أو الوجهة المادية ، وسواء
كان ذلك فردياً أو جماعياً ، ولكن ليست غايته فرض الدين بالقوة . انه
على العكس من ذلك يطالب المسلمون مطالبة دقيقة بالتغلب على أهوائهم
ورغباتهم . ولا ينبغي أن يكون « التفاني في سبيل الله » (٥٩) سوى السعي
للعيش حسب شريعته والجهاد لاحقاق عدله .

ويعتبر الجهاد - العنيف إذا ازم الامر - لفرض النظام والعدالة (٦٠)
واجباً أساسياً . ولما كان واجباً على المسلمين بالتضامن ، بعكس اركان
الاسلام الخمسة التي هي واجبات شخصية ، فانه يُعتبر أحد أهم واجبات
رئيس الجماعة . ويطابق هذا الطابع الجماعي التعريف الديني للجماعة
الاسلامية « التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر » ومفهومها السياسي
للعلاقات الدولية . والمسلم على المستوى الفردي في « جهاد » دائم متمثل
في سعيه الدائب لكبح جماح أثرته ، والعمل بالارشادات السماوية المنزلة .
والأمر هنا أمر موجب روحي بينه وبين الله . وحين يدعو الامام المسلمين
للدفاع عن الاسلام ، يصبح واجب الجهاد واجباً شخصياً ، ويتبلور على

(٥٧) « ... وجاهدكم به جهاداً كبيراً » (الفرقان / ٥٢) .

(٥٨) البقرة / ١٩٠ .

(٥٩) نستخدم هنا عبارة لابن خلدون في المقدمة .

(٦٠) موضوع سورة « التوبة » الاساسي .

الصعيد البدني والمادي . ومن خلال هذا المنظور وحده يبرز الجانب العسكري البحت .

ويميز الفقهاء المسلمون بين أربعة أنماط من الجهاد : بالقلب ، وباللسان ، وباليد ، وبالسيف (٦١) . فاما الأول ، أي « الجهاد بالقلب » ، فهو النضال الروحي والخلقي الداخلي المفضي إلى انتصار الانسان على ذاته . وهو الأهم والأكثر ضرورة واستحقاقاً . و « الجهاد » بالكلام أو بالايحاء سعي للدعوة إلى الدين بالسلم والعبرة الاخلاقية الباعثة لغير المسلمين على التقوى . ويلزم المسلم داخل المجتمع بالتدخل لتقويم الخطأ وفرض الخير . ويسهم في التلاحم والتضامن الخلقي الجماعيين . وأخيراً فان « الجهاد بالسيف » هو بالضبط قتال أعداء المجتمع الاسلامي والرؤساء الاجانب الذين يضطهدون المسلمين أو يحدّون من حرية المعتقد لدى رعاياهم . وهو ناجم عن رفض الجور وعن مفهوم دينامي للعدل والرحمة .

لقد انشأت العقيدة الاسلامية نظام تسلسل في القيم . فأكثر أنواع الجهاد استحقاقاً هو في الواقع الجهاد الذي « يقوم به الانسان لكبح رغباته » ، حسبما تفيد السنة النبوية (٦٢) . وهذا الجهد الشخصي الذي يمارسه الانسان على نفسه هو « الجهاد الاكبر » . فالجهاد المسلح إذن ثانوي نسبياً ولا يمثل إلا أشد مظاهر الجهد بروزاً . ومع ذلك فهو المظهر الوحيد الذي أثار انتباه الغرب بصورة عامة . وهو كذلك الوحيد الذي يدخل باحتشام في اطار العرض الحالي .

وللمسلمين الحق ، في مجال الجهاد المسلح المحدود ، بل من واجبهم أن يشنوا للدفاع عن النفس حروباً صنفها المذهب القانوني في ستة أنماط

(٦١) خلدوري ، « الحرب ... » ، ص ٥٦ و ٥٧ .

(٦٢) قال النبي لدى عودته من إحدى الغزوات : « هاقد عدنا من الجهاد الاصغر إلى الجهاد الأكبر » .

محنة : مقاتلة أعداء الله ، والرباط ، ومقاتلة المرتدين والباغين ، ومقاتلة العصابات المخلة بالامن العام ، ومقاتلة الذين يرفضون اداء الجزية من الموحددين . ولسوف نستعرضها باختصار (٦٣) .

فأما أعداء الله فهم أولئك الذين يهددون وجود المجتمع الاسلامي ، والذين يضطهدون المسلمين ، وأخيراً المشركون . وليس في وسع الإسلام والشرك الذي يناصب المسلمين العداء أن يتعايشا . وعلى الوثنيين أن يختاروا بين الاسلام والسيف . ولقد أظهر التاريخ في الواقع أن الاسلام تسامح في أن تقيم بين ظهرائه ، إلى جانب اليهود والنصارى ، جماعات دينية كانت ، حين هيمن على الامبراطورية ، وكذلك حين بلغت جيوش المسلمين فيما بعد نهر الغانج ، تنتسب إلى « كتاب » . وأخيراً فإن اقتال المفتوح مع المشركين لا يبدو موجهاً إلا إلى عدوانية خاصة بوثنية ضيقة وبربرية ، وثنية لا تملك أي مفهوم لربوبية عليا . وكان في الواقع محصوراً بمشركي الجزيرة العربية في زمن النبي .

والرباط حسب تعريفه جهاد ، لأن هدفه حماية المجتمع الاسلامي ودفع عدوان الاعداء . وقد اكتسبت هذه الصيغة أهمية في أثناء الهجوم الأوروبي المعاكس .

ويبدو أن الجهاد ضد الارتداد الجماعي يتخذ على الاخص طابع التمارين التطبيقية في معاهد الحقوق . فلا نعرف عنه سوى مثال تاريخي واحد : طموح مسيلمة لدى ادعائه النبوة عقب موت محمد إلى أن يحشد وراءه بعض القبائل التي كانت قد اعتنقت الاسلام حديثاً . لكن الخليفة الأول أبا بكر ما لبث أن أعاد وحدة الجزيرة إلى نصابها . والارتداد الجماعي هو في

(٦٣) مسترشدن على الاخص بخدوري ، « الحرب ... » ، ص ٧٤ وما بعدها .

الواقع انشقاق . ويتفق الفقهاء المسلمون على القول بأنه كان ينبغي أن يؤخذ المرتدون المهزومون بأشد مما أخذوا به بسبب رفضهم الدين . وفي وسع رئيس الجماعة ، الامام ، أن يدعو للجهاد ضد المنشقين من المسلمين . وهذا جانب من أصعب جوانب العقيدة وأكثرها إثارة للأخذ والرد . فالاسلام يؤكد في الواقع حق المسلمين على أساس العدل . ويتمتع الافراد الذين يكونون ضحايا وضع جائر ناجم عن عدم تطبيق الشريعة القرآنية - سواء في الواقع أو في الافتراض - بحق التمرد . وفي موازاة ذلك يوصي القرآن المسلمين بأن يظلّوا متّحدين . وينبغي قمع الاحتجاجات العنيفة والانشقاقات . وإذا كان على أهل الرأي أن يختاروا بين الفوضى والظلم ، بدا أنهم مالوا شيئاً فشيئاً إلى الشق الثاني من الخيار . ويشهد التاريخ على الصعبد العملي أن الجيوش الاسلامية شغلت بالحروب الداخلية أكثر مما شغلت بالقتال مع الخارج . ولقد كان الجهاد المنتصر هو الذي يعتبر في النهاية « جهاداً » .

ويطابق الجهاد الذي يخاض مع الفارين من الجندية وقطاع الطرق الكبرى الدور التقليدي المسند إلى القوات المسلحة لتأمين السلامة العامة والهدوء في الداخل .

ويصعب وصف الجهاد ضد الموحدين ، لأن الصورة التي خلفها عنه التاريخ إلى حدٍ ما ، والمذهب القانوني بدرجة كبيرة ، لا تتوافق تمام التوافق وروح التنزيل . فأهل الكتاب الذين يقفون في وجه الاسلام والمسلمين يملكون مبدئياً أن يختاروا واحداً من العروض الثلاثة التالية : اعتناق الدين ، أو الجزية ، أو الحرب . ولا يمكن فهم هذا الخيار المثلث إلا بالرجوع إلى المفهوم الاسلامي الاساسي للحرب ، وإلا بالفصل بين المجالين الفردي والجماعي . فالحرب تكون في الواقع بين الشعوب ، وإنما بين الدول .

وفي هذا المستوى يطلب الاسلام من السلطات امكان نشر رسالته الدينية بشكل مفتوح وحرية المعتقد للمواطنين الراغبين في أن يصبحوا مسلمين . وتكون نتيجة الرفض حرباً . وبعد فرض القوة العسكرية يعرض الاسلام ، على صعيد الفرد ، الانضمام إلى الدين أو دفع ضريبة ، ضريبة شخصية لا جماعية . وينبغي إذن أن يظهر التحذير على ضوء هذه الرؤية المزدوجة . وإلا لم تكن الحرب جهاداً ولا عادلة ، لأن القرآن نفسه يمنع العدوان منعاً باتاً ويمنع الاكراه في الدين بكل صراحة .

وفيما عدا الافتراضات الستة المقدمة ، يمتنع العنف وتكون الحرب جائرة . ويشترك جميع المسلمين في الجهاد بما فيهم النساء والأولاد المدركون . ويشترك بالمقابل في الجانب العسكري منه الرجال البالغون المستقلون الاصحاء وحدهم . وعلى المحارب علاوة على الاخلاص والطاعة لرئيسه أن تحدوه النيات الحسنة . وهكذا يشترك في جهاد مزدوج : في أرض المعركة حيث يذهب للدفاع عن الدين لا سعياً وراء المغنم ، والشكل الآخر للجهاد هو ، في الوقت نفسه ، في قلبه الذي منه يكبح الغضب والجشع ليجاهد أعداءه برحمة ومروءة .

وعلى هذا فان الجهاد بمعناه الواسع لا يعني حروباً ناشطة ، حتى حين يفترض في الخصومة أن تكون مستمرة بين المجتمع الاسلامي و « دار الحرب » . وإذا اتخذ الجهاد شكل المعركة الناشطة ، فانه ينبغي حتماً أن يكون حرباً عادلة في سببها وهدفها وتوجيهها . وكثيرة هي الاسانيد في القرآن والسنة عن الجهاد بمعناه الواسع . ولا يفتأ الادب الاسلامي الحديث بمجد مزاياه . وعلى الصعيد الخاص بالجهاد بمعناه الضيق ، فان الواجب فيه جماعي حين يشن الاسلام الهجوم ، وفردى حين تهب جيوش المسلمين للدفاع عن الجماعة . وعليه يمكن أن يكون الجهاد هجومياً ودفاعياً في آن

معاً (٦٤) . ولا يؤلف حين يتخذ طابعاً دفاعياً مشكلات مذهبية ، لأنه يتوافق والحق الاساسي في الحفاظ على الذات .

وقد كان الجهاد الدفاعي بالمقابل موضوع مناظرات دينية وتشريعية ، إذ يبدو أنه لا القرآن ولا السنة النبوية أوصيا به بصورة محددة . ولقد تخيل المؤلفون الكلاسيكيون الراغبون في جعل وجهات نظرهم تتوافق وأحكام الشريعة المقدسة سلسلة تصاعدية من الوصايا الالهية ، فأوصي المسامحون في مرحلة أولى بالصبر والصفح ، ثم تلقوا رخصة بمناضلة المعتدين . وخوَّلت الجماعة في مرحلة ثالثة أن تشن المعارك خلال أزمنة معينة من السنة ، وأن تقود الحرب أخيراً بصورة مطلقة في الزمان والمكان (٦٥) . ومفروض في الجهاد أن يبقى ، حتى حين يكون هجومياً ، عقاباً لمن يعصون الله ، ولمن يقفون في وجه اقامة الشريعة المنزلة . ويغدو قتال الكفار الذين يصدّون أمثالهم عن سبيل الله فضيلة تستحق التقدير . ومن شأن هذه النظرة أن تجعل نعت « الهجومي » حافلاً بالطائف المعنوية .

والجهاد المفتوح ، شأنه شأن جهاد الأمر الواقع ، يجعل – وان لم يعلن – اتخاذ جميع التدابير اللازمة لحماية الاسلام مشروعاً . وفي الامكان تخيل أن الغاية من الجهاد محددة بصورة تحيرية ومتعارضة . فهل يهدف في الواقع إلى إخضاع الكافرين أكثر مما يهدف إلى إدخالهم في الدين ؟ ان إخضاعهم ينبغي أن يتيح فيما بعد لشعوب الأمصار المفتوحة أن يختاروا الدين الإسلامي بحرية . وإذا وجب ، على العكس من ذلك ، أن يكون الهدف الرئيسي من العنف اعتناق الدين ، فالجهاد يغدو حينئذٍ عقاباً على الكفر بالذات .

(٦٤) ابن تيمية ، « في القانون العام » ، ص ١٣٥ وما بعدها .

(٦٥) غنيمي ، « المفهوم الاسلامي ... » ، ص ١٤٠ وما بعدها .

وتتباين آراء المؤلفين الكلاسيكيين حول هذه النقطة رغم جوهريتها (٦٦). وهناك في الوقت الحاضر اجماع من الاختصاصيين المسلمين . فالانسان لا يملك الحق في الحكم على الكفر ومعاقبته ، وإنما الذي يملك ذلك هو الله . هذا من جهة . ومن جهة أخرى فانه لا يمكن بناء نظرية العلاقات الدولية إلا على المبادئ القرآنية ، لأن الاكراه في الدين محظور حظراً باتاً ، وليس في الامكان أن يكون الهدف من استخدام القوة حمل غير المسلمين على اعتناق الاسلام .

ويتوصل المرء ، وهو يلقي نظرة على أحداث الماضي السحيق ، إلى أن يفهم إلى حد بعيد كيف شأنت صورة الجهاد لدى الرأي العام المسيحي ، وربما كذلك في الوجدان الاسلامي . فلقد كان المسلم ، وهو يستमित في الدفاع عن الدين وعن سبيل الله ، يقدم على إيمانه البرهان العظيم الذي ما بعده برهان . وإذا استشهد فهو خالد في جنات النعيم . وهذه الحماسة الدينية التي كان المقاتلون يتحلون بها تدرج ولا ريب بين بعض الاسباب المؤدية إلى سرعة انتشار الاسلام جغرافياً وسياسياً ، هذا الانتشار الذي لم يكن مع ذلك الهدف الرئيسي للجهاد على الاطلاق . ولا يسعى الاسلام إلى الهيمنة السياسية على العالم ، ولا إلى اخضاعه لدينه (٦٧) ، بل يدين على الضد من هذا الدمار والعنف الذي لا طائل تحته . وإذا كان يهدف إلى انسجام العالم واقامة السلام بين الناس ، فهو يبيح اللجوء إلى القوة لتقويم العوج وقمع الجور . وليس الهدف النهائي للعنف الحرب بوصفها حرباً ، ولا التوسع الاقليمي للمجتمع ، ولا حتى التبشير بالدين ، وإنما هو نشر السلام في العدل.

(٦٦) يميل أبو حنيفة إلى الحل الأول جاعلاً معيار تعريف « دار الحرب » الأمان الذين يتمتع به المسلمون ، في حين يقدم الشافعي الرأي الثاني الذي يضيف بالطبع مظهراً أشد عدوانية على نظرية العلاقات الدولية الاسلامية .

(٦٧) « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » (النحل / ٩٣) .

ويعود إلى العلم السياسي تفسير سرعة التوسع الاسلامي . فالفتح الحربي يسلك سبل الهجرات التقليدية ، ويمكن تحليله كأى ظاهرة تاريخية . وقد زودت حدة الايمان المحاربين بحماسة وروح أسهما بطريقة مباشرة حتماً في انتصاراتهم العسكرية ، وبطريقة غير مباشرة في جعل شعوب البلاد المفتوحة تعتنق الاسلام فيما بعد . فدور الدين في الفتح ينحصر إذن كما يبدو في صعيد نفسي بحت . وقد أمكن أن يتحول النضال الأولي ضد أعداء الاسلام إلى حرب فتوح . ويفسر تطابق الظاهرتين امساح الفكرة . ومع هذا فلاصلة مباشرة بين العقيدة الدينية وبين العدوانية والعنف اللذين أظهرتهما الجيوش الاسلامية أحياناً . وفي وسع المرء أن يحكم على صفاء روح الاسلام إذا نظر إلى الطريقة التي عامل بها النبي وخلفاؤه السكان المدنيين الذين خضعوا لسلطتهم في الأراضي المفتوحة حديثاً . فلقد كانوا يدركون تماماً أنهم لا يملكون سوى حق تطبيق العدل . ومن جهة أخرى فانه إذا كانت الهيمنة السياسية للامبراطورية الاسلامية قد انبسطت عن طريق السلاح بصورة خاصة ، فان الدين الاسلامي قد ذاع وشاع بشكل أساسي بالطرق السلمية . وأن يكون بعض الزعماء المسلمين التالين قد تمكنوا من انتهاك الاحكام القرآنية الجوهرية فذلك لا ينقص شيئاً من قيمتها الالهية والأبدية . وقد لا يبدو هذا التأكيد لائقاً نظراً لبديهيته ، كما أن القانون الاسلامي المعيارى المنظور اليه على أنه مثل أعلى ليس نتيجة تقنين لممارسات موجودة . غير أنه يُظهر أن من المناسب تحليل الوقائع والاحداث التاريخية المناقضة للتنزيل بحذر شديد .

وهناك موقفان ذهنيان ، أحدهما موضوعي والآخر ذاتي ، يستحقان الذكر لأنهما أسهما أيضاً في امساح فكرة « الجهاد » . فإكاد الاسلام يستقر ، متأثراً بالمبادئ القرآنية الخلقية الجوهرية ، ومفيداً من الثقافة المرهفة لبعض الشعوب المفتوحة بلادها ، حتى ظهر على أنه مشعل حضارة . ولقد كان

المسلمون على ما يبدو راغبين في نقل ايدولوجيتهم للشعوب المجاورة التي سحقها النظام الاقطاعي الاستبدادي وأرهقها طغيان نظام التسلسل الكهنوتي . والتاريخ يعيد نفسه ، وليس المثل الاسلامي في شن الحروب لـ « تحرير » الشعوب من الظلم والعبودية بالمثل الاوحد ؛ يضاف إلى ذلك أن تحريم القرآن العدوان ومنعه القتال دون أسباب وجيهة سوف يحضّان الزعماء المسلمين على تعداد أسباب الحرب العادلة التي يشنونها . وسرعان ما أضفت هذه الخطوة على النزاعات طابع التبادل . وتأكد العنصر الديني للجهاد الاسلامي بصورة خاصة خلال الهجوم المتساكس الاوروبي ، في القرنين العاشر والحادي عشر (الميلاديين) ، الذي توارى خلف المسيحية لإعادة فتح اسبانيا ، ورفع الصليب لاستعادة الاماكن المقدسة في فلسطين . واستخدم الجانب الديني في المسيحية ، كما في الاسلام ، ذريعة وحافزاً للفتح والغزو .

وبقي من المواجهة بين النصرانية والاسلام فكرة الجهاد المبتورة ، ولم يُحتفظ منها بغير طابعها العسكري المحض . وكانت الشؤون السياسية والعسكرية في تلك الحقبة متشابكة بشكل معقد في الغرب كما في العالم الاسلامي ، ان لم يكن تشابكها في الغرب أشد وأعقد . وكان المسيحي في ذلك الزمان يبحث عن خلاصه بمقارعة المسلم . وحتى قبل ملحمة الحروب الصليبية كان الحبر الاعظم اسكندر الثاني قد منح عام ١٦٠٣ م غفران الخطايا للمسيحيين الذين يناضلون لطرد المسلمين إلى خارج شبه جزيرة ايبيريا . وكان الاسلام يؤكّد كالنصرانية الظفر بنعيم الآخرة للمقاتلين الذين يسقطون في معارك الجهاد . وفي وسع المرء أن يقيم بعض الموازنات الموضحة نتيجة لأول مواجهة سياسية كبرى بينهما ، ابتداء من القرن الحادي عشر (الميلادي) ، على الرغم من الأحداث المفجعة والدامية التي حدثت من الجانبين ومن حقب التفاهم وشبه الإنحاء اللذين امكن نشؤوها خلال بعض الوقت . فعلى الصعيد الفردي كان الصليبي ينطلق لذبح الكافر تلبية لنداء أوروبان

الثاني المردد الف مرة : « الله يريد ذلك » . أما بالنسبة إلى مقاتل المسلم فكان عليه أن يتقيد بالموجب الخلقي القاضي بأن تملأ النيات الحسنة إهابه ، وإن يكون في حالة « الجهاد الأكبر » ، أي أن يكظم غيظه ويكبح شهوته ليعامل عدوه بشهامة . ومن جهة أخرى ، كان الاسلام يملك مؤسسة حماية للأقليات الموحدة الواقعة تحت اشرافه السياسي التي لم تتعرض عمومًا لأي اضطهاد خاص . وبالمقابل فإن « استعادة » اسبانيا لم تنته إلا بطرد آخر « المستعربين » من شبه الجزيرة الايبيرية ، وكان أكثرهم من سكان البلاد الاصلين من نسل من كانوا قد اعتنقوا الاسلام .

وفي فلسطين ، ضم ملوك الصليبيين جميع مسيحيي الشرق في دولة ، دون أن يحاولوا انشاء مؤسسة خاصة بالأقليات الاسلامية ، ولا حتى أن يتخللوا تعايشاً حقيقياً معها يحمي القرآن على الصعيد القانوني أخيراً رجال الدين (*) ويعلم أن الله يصون معابد غير المسلمين : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » (٦٨) . وقد أكدت السنة النبوية هذا وأوضحته بدقة حين حظرت على المقاتلين المساس برجال الدين ، في حين أنهم كان يجب أن يكونوا ، منطقياً ، الاهداف الأولى والرئيسية ، لو كان الحافز إلى الجهاد دينياً ؛ وفي وسعنا أن نذكر من باب التضاد ، ومن غير أن نسعى لمحاكمة الحضارة الغربية ، أنه بعد عدة قرون أخرج مؤسسو القانون الدولي في أوروبا المسلمين « الكفرة » من دائرة الافادة من قانون الحرب . ومع ذلك تبقى فكرة « الجهاد المقدس » تعبيراً عن تعصب المسلمين الديني . وانه ليصعب بالتأكيد اجتثاث الافكار المسبقة .

(*) أحال المؤلف في حاشية الصفحة ٢٣٨ من كتابه على الآية ١٩١ من البقرة، مع أنه ليس في نصها أي مستند، إلا أن يكون فهم من قوله « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام » ان المعنيين هم رجال الدين ؟! (المترجم) .

والاسلام هو العودة إلى الوحدة الاولى . والجهاد والعنف والحرب
ضرورية مع الذين يعادون العدل والسلم بمعارضتهم الخطط الالهية . فالعدو
هو اختلال التوازن وانعدام الانسجام والشر بجميع أشكاله . والانسان يحملها
في ذات نفسه ، وهي جماع الميول والاغراءات التي تتعارض ووحدة
الشخصية . وإذا استُبطن الجهاد فلا بد أن يدفع المسلم إلى نضال مستمر مع
ذاته ، ومع الجمود ، ومع انحرافات وسطه الثقافي والاجتماعي ، مهيناً
بذلك « عملية تجديد مادي وفكري وخلقي تسمح بالمطالبة الفعلية بمصير
دنيوي أفضل » (٦٩) له وجماعته وللانسانية كلها . ويُعرب المسلم بجهاده
الشخصي عن صفته كإنسان ، ويؤكد في آن معاً ، وهو يروض أثرته ويكبت
شهواته ، حق الافراد وواجباتهم في مجتمع خاضع للنظام والاستقامة .

والجهاد دائم لا نهاية له ولا انقطاع . والمسلمون مقتنعون بذلك .
فالقرآن يشير إليه بصراحة : « وجاهدوا في الله حق جهاده ، هو اجتباكم...
هو سماكم مسلمين » (٧٠) . والخير في صراع ابدي مع الشر ، وتلك ارادة
الله . وإذا فهمت « دار الاسلام » على أنها حكم الوحدة والتوازن كانت
في مواجهة مستمرة مع « دار الحرب » التي تمثل الفوضى والإفراط .
والمسلم مازم بالاشتراك في الجهاد سواء بشكله الباطني والخلقي أو بمظهره
الملموس والمحسوس . والعيش حسب مشيئة الله معناه الجهاد . إلا أن المظهر
العسكري البحت للجهاد ثانوي ومتقطع . والسبل إلى جعل العالم كله يُسلم
لا تحصى . ولكنها لا تصدر عن رغبة المسلمين ، وإنما عن الارادة الإلهية (٧١)
وليس هناك منذ الأزل سوى حقيقة واحدة صحيحة : وجود الله الواحد .

(٦٩) عبد الجليل ، « جوانب ... » ، ص ٧٥ .

(٧٠) الحج / ٧٨ .

(٧١) يونس / ٩٩ - ١٠٠ ، وكذلك (الكهف / ٢٩) .

والقرآن لا يحمل للانسانية رسالة جديدة ، بل يؤكد أنه متمم للرسالات التوحيدية وخاتمها . وكل انسان حر في اعتناق الدين ، ولو حاول المسلم فرضه بالقوة لكان قليل الحشمة ، ولعصى بالتالي ربه . وإذا كان الايمان يجعل منه محباً للقتل ، فان التقيد بالشريعة يحدّ من حماسه وعندها « يتجاوز الركون إلى الله وادراك الواجب الوجود الجهاد ويجمّله » (٢)

وتظلّ فكرة الجهاد ماثلة دائماً في الاسلام . فقد أعلن النبي أن « الجهاد باق إلى يوم الدين » . وهذا بديهي لأنه سيكون هناك على الدوام في مجتمع البشر رقيّ عليهم تحقيقه ، وجور تجب محاربته ، واضطهاد تنبغي إزالته . وإذا كان العالم الاسلامي المعاصر يشارك ، وإن مشّت الصفوف ، في حياة المجتمع الدولي ، فلا ينبغي أن يُرى في ذلك عملية توفيق فقط بين « دار الاسلام » و « دار الحرب » (٧٣) . فلا سبيل إلى اتفاق الخير والشر ، ولا إلى تعايش النظام والجور . وقد تكون المسألة في الدرجة الأولى ، على الضد من هذا ، مسألة تغيّر في « دار الحرب » . والواقع أن الدول الإسلامية ليست مهدّدة بسبب عقيدتها الدينية كدول اسلامية ، وأن المسلمين المضطهدين لأنهم يقولون : « ربنا الله » هم نادرون على الرغم من كل شيء . وهكذا لا يبقى من سبب لوجود المظهر العسكري للجهاد . ويبقى الجهاد بالقلب واللسان واليد ضرورياً للمحافظة على قيم الاسلام الإنسانية ، ولا غنى عنه في مجهود التنمية الاقتصادية والاجتماعية للعالم الاسلامي . ولسوف تبقى بالتأكيد صورة الجهد المسلّح المجازية التي نمتّها الأدب الاسلامي ، لكنها لا يمكن أن تُقبل بمعناها الحرفي الدقيق . فالسيف في الواقع « يرمز قبل كل شيء إلى سلطان الكلام ، وهو أمر لا بدّ أن يبدو

(٧٢) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٦٩ .

(٧٣) خدوري ، « الحرب ... » ، ص ٢٦٨ وما بعدها .

بديهياً إلى حد ما على كل حال ، ولا سيما أنه يتعلق بدلالة كثيراً ما تُسند إلى السيف ، وأن هذه الدلالة ليست غريبة أيضاً عن التقليد المسيحي» (٧٤).

العنف

العنف دائم ولا يمكن تجنبه . ومنذ أن خلق الله الانسان لم تنـ الخصومات والعدوات من شتى الانواع تمزق العالم . ويجد لها المذهب الاسلامي الاجتماعي (٧٥) أسباباً رئيسية شتى سواء في طبيعة البشر – الميل الطبيعي إلى العدوان ، وحب القوة والثروة ، والغيرة والتنافس على المصالح – أو في بنية المجتمع : معارضة السلطة المركزية والدفاع عنها . غير أن الحقيقة يجب أن تنتصر على الخطأ ، وأن يتغلب الخير على الشر ، ويمحق العدل الجور . ولا محيد عن الخصومة بين الافراد والجماعات والامم : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين » (٧٦) . ويشير الله بصراحة إلى أن الناس بعضهم لبعض عدو (٧٧) . ومن المفيد التذكير هنا بأنه إذا لم يكن لهبوط آدم (من الجنة) من تأثير على طبيعة الانسان الجوهرية ، فان له تأثيراً على تنظيم العلاقات الاجتماعية . ولا تشكل الحرب فقط نوعاً من حتمية ، وإنما هي أيضاً ضرورة أساسية لجعل العالم متناغماً بدفع الناس بعضهم ببعض (٧٨) .

(٧٤) رينيه غينون ، « سيف الاسلام » في (الاسلام والغرب) ، من ص ٥٧ إلى ص ٦٤ .

ويذكر في هذا الصدد ، ص ٥٩ ، بأن المسيح قال : « ما جئت أحمل السلام بل السيف » .

(٧٥) انظر بصورة خاصة مقدمة ابن خلدون .

(٧٦) هود / ١١٨ .

(٧٧) الاعراف / ٢٤ .

(٧٨) « ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على

العالمين » . (البقرة / ٢٥١) .

والاسلام علاوة على أنه تشريعي بصورة أساسية ، وحي يدرك بحزم وتصميم موضوعية الوقائع . فالمسلم « مسلم » حين يكون متفرغاً وخاضعاً للخطط الالهية ، لكنه ملازم بالتالي بالصمود في وجه الشر ، بما في ذلك استعمال العنف ، من أجل المساهمة في الابقاء على الاسس الحقيقية للبشرية : العدل . والمحبة السلبية التي توصي بها العقيدة المسيحية من يُضرب على خده تصدم ادراك المسلم الذي يراها غير واقعية ولا منطقية ، لأنها منافية للطبيعة . فالعدو في الاساس من يمارس الشر ويفرض الظلم . انه إذن عدو الله وشريعته . وليس في وسعه أن ينتظر بحشمة « حباً » حقيقياً من المسلم . ومن جهة ثانية فانه ليس مسموحاً لهذا الاخير أن « يحب » العدو الذي يبغض الله (٧٩) .

وقد طبعت ديناميكية الدين هذه ، المدعومة بالقناعة بامتلاك الحقيقة المنزلة ، المفهوم الاسلامي للعلاقات الانسانية بشكل مستمر ، وحددت بالمقابل إلى درجة كبيرة جداً قواعد سير الحروب . فالرحمة بلا مقابل ، والتعاطف السلبي مع الانسان الشرير هما ، بلا تحفظ ، ظلم للجماعة وتهديد لأمنها ومخالفة للمشئة الالهية . وهكذا « يلفت الاسلام النظر بميزة الاقتناع الذي لا يتزعزع وبالروح النضالية التي تطبع عقيدته . وهذان المظهران اللذان يكمل أحدهما الآخر ، واللذان يعتبر أحدهما داخلياً ساكناً ، والثاني خارجياً متحركاً ، منبثقان بشكل أساسي عن وعي لـ « الواجب الوجود » ، يجعل الانسان غير معرض للشك من جهة ، ويستبعد الخطأ بعنف من جهة أخرى » (٨٠) .

ويثبت التاريخ أن أياً من الرسائل الالهية أو الايديولوجية الطامحة إلى

(٧٩) غلوش ، « دين الاسلام » ، ص ١٠٨ وما بعدها .

(٨٠) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٤٩ . (ص ٤٣ من الترجمة العربية بقلمنا) .

تنظيم الامور الدنيوية لم تكن قادرة على الظهور بشكل سلمي خالص ، لأنه كان عليها أن تثبت في وجه الرجعية العنيفة في الوسط الاجتماعي الذي كانت تهدف إلى اصلاحه . وكان على جميع رسل الله أن يلجأوا مدفوعين برسالتهم الالهية ، إلى العنف الذي كان يسوغ الحرب ويضفي عليها في الوقت عينه طابع الدفاع المشروع . والطريقة التي كانوا يقودون بها الحروب تقدم مثالا توضيحياً عن الكيفية التي ينبغي أن يقاتل بها الناس لنصرة الخير (٨١) . وتنشق عن هذه الامثلة ، ولا سيما عن مثال النبي محمد ، ثلاث خصائص تتيح ادراك المفهوم الاسلامي للعلاقات الخارجية بشكل أفضل . وقد تبدو هذه العناصر الثلاثة ، التقوى والقتالية والشهامة (٨٢) ، متناقضة للوهلة الأولى . وهي تكاملية في المنظور الاسلامي . فالتقوى هي الخضوع لله والتمسك الوطيد بشريعته . وتقوم القتالية على حب العدل ، واحترام الحقيقة ، و « التفاني في سبيل الله » . وأخيراً فان الشهامة التي لا تستبعد شيئاً من التصلب تجاه الخونة ، هي تذكير بالرفقة الالهية بالانسان . وإذا كان الكفر في الاساس ظلماً ، فالتنزيل رحمة ، والايمان نعمة .

في الاسلام إذن ولا ريب عنصر مذهبي قتالي للغاية وتقليد تاريخي حربي . غير أن العنف نتيجة مشروعة للعدل بأوسع معانيه . « وسواء كانت المسألة مسألة نظام خارجي واجتماعي أو مسألة نظام داخلي وروحي ، فان الحرب ينبغي كذلك أن تنزع دائماً لإقامة التوازن والانسجام . وهذا معناه أن نهايتها الطبيعية ، وهي في نهاية المطاف سبب وجودها الوحيد ، هي السلام » (٨٣) . ونعود على هذا فنجد تعريفاً للجهاد بالمعنى الذي تفهمه

(٨١) أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ١٣ وم بعده .

(٨٢) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ١١٧ - ١١٨ .

(٨٣) غينون ، « سيف الاسلام » ، ص ٥٩ .

السنة الإسلامية . فالإسلام لم يكتف بالتبشير بالتسامح ، بل أكسبه أيضاً قوة القانون (٨٤) . ولا يمكن في الواقع أن يتحقق التبشير ، مهما يكن نشيظاً وصادقاً ، إلا بالقوة ، لأنه قد يتناقض والخطط الإلهية ، بوصفه تعبيراً عن الغرور الإنساني .

ويبدو أن الآية التي تمنع الإكراه في الدين قد نزلت في المدينة ، في الوقت الذي كان فيه عود الجماعة الإسلامية قد اشتد ولم تعد تخشى أعداءها المباشرين (٨٥) لأنها كانت قد أصبحت القوة العسكرية الرئيسية في الجزيرة العربية . ويكتسب هذا التحديد في الزمن أهمية مؤكدة ، لأنه يفسر ويسوّغ مسبقاً بعض ردود الفعل الصادرة عن الجماعة الإسلامية . فتحريم الإكراه في الدين ليس من شأنه فقط أن يحمي غير المسلمين من إفراط في الإخلاص التبشيري لدى المسلمين ، بل يهدف بالحرى إلى دفع كل إكراه أو اضطهاد قد يصيب بعض الاتباع من المسلمين المفترضين ، من أفراد المجتمع الإسلامي المعزولين أو الذين يحتمل أن يكونوا من أعضائه . وبهذا المعنى أيضاً ينبغي فهم الأمر الإلهي . فلقد كان المجتمع الإسلامي يضع قوته في خدمة من كانوا يقاسون بسبب دينهم من أتباعه .

ولما كان التنزيل واقعياً بشكل جوهري فهو يتقبل العنف ويقر شرعية الحرب . إلا أنه لا يسمح بالقتال إلا لقهر الظلم . والترخيص بمباشرة الحرب محفوز بصورة صريحة واضحة ومحدود على الفور . فالحرب ينبغي حتماً أن تعلن بوصفها حماية للذات أو دفاعاً مشروعاً ، كما ينبغي أن يقاد القتال بلياقة وفقاً للتعاليم الإلهية . أما العدوان والبدء بالمعارك بلا سبب مقبول فمحظوران : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله

(٨٤) « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (البقرة / ٢٥٦) .

(٨٥) البشبيشي ، « العلاقات ... » ، ص ١٨ .

لا يحب المعتدين» (٨٦) . فالعنف ردّ على العنف ، والقوة ردّ على الظلم .
وعلاوة على حماية الجماعة ، فإن الظلم والاضطهاد سببان صالحان
للترخيص بالقتال . « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم
لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » (٨٧) .
ويمثل الاكراه أو النفي اللذان يقع ضحيتها المسلمون المعزولون أو الأقليات
المقيمة خارج العالم الاسلامي ، « ذريعة للحرب » ، عن طريق نوع من
التمثل الاجتماعي أو الجماعي يسهل ادراكه بالعودة إلى المفهوم الاسلامي
لـ « الانسان الجماعي » .

ويبدو الإذن على صعيد الصياغة بالذات مفعماً بالتحفظ ، في الحدود
التي يفرض فيها شروطاً يصعب جعلها موضوعية . وممن الممكن أن يغدو
الإذن الشرعي واجباً خلقياً على الجماعة والمسلمين افرادياً حين تبدو الوقائع
واضحة ومسلماً بها . فلا يمكنهم في الواقع أن يستنكفوا عن ردع جور
أو إعادة نظام حسب الخطط الالهية . والامر أخرى إذا كان يتعلق باضطهاد
مسلم : « وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل » (٨٨) .
وينصبّ الاسلام نفسه مدافعاً لا عن المسلمين وحدهم ، بل عن اتباع
الديانات التوحيدية المضطهدين أيضاً . ويطابق هذا النمط من التدخلات
المسلّحة ما يعنيه القانون الدولي الأوروبي في القرن التاسع عشر بـ « التدخل
الانساني » . ويتعلق الأمر بتوكيد سابق لأوانه لحقوق الانسان الأساسية :
الامن ، وضمان الانسان وأمواله ، وتأمين حرية المعتقد . وقد كانت القوة
العسكرية الاسلامية خلفيّة هذه الحقوق وضامنتها .

(٨٦) البقرة / ١٩٠ . وانظر كذلك الآية ١٩٤ من السورة نفسها .

(٨٧) الحج / ٣٩ - ٤٠ .

(٨٨) البقرة / ١٩١ . تسمح هذه الآية من جهة ثانية بفهم أفضل لبعض الجوانب الانسانية
والنفسانية للنزاع الذي يمزق الشرق الأوسط العربي والاسلامي منذ عام ١٩٤٨ م .

وسببا الحرب المشروعان هما الدفاع عن الجماعة وحماية المضطهد بوجه عام . وقد حدّد المذهب بصورة خاصة الدوافع المختلفة التي تبيح للمسلمين حمل السلاح : صون الدين الاسلامي ، وحماية الجماعة الإسلامية والحفاظ عليها وتقويتها ، والتصدي للمساعي الرامية إلى حرف المؤمنين عن دينهم ، والمحافظة على ما أقرته الشرائع الالهية والانسانية ، وحماية النفس ، وتقويم الاخطاء المرتكبة بحق الاخوة في الدين والموحدين الذين أدوا الجزية . وأما النزعات الطبيعية إلى العنف ، والتعطش إلى السيطرة ، والرغبة في الثأر ، والمصلحة المادية ، والميل إلى النهب والسلب ، فهي أسباب جائرة وخبيثة . وبكلمة واحدة فان العدوان محظور .

وفكرة « العدوان » في الواقع العملي ذاتية للغاية ويصعب تحديدها . وقد يكون من المناسب اعطاؤها مفهوماً نفسانياً : الاستفزاز أو شنّ الحرب بهدف السيطرة أو فرض مفهوم للعالم أو حتى اغتصاب الأراضي والأموال . والنية حاسمة في الحدود التي يمكن فيها تعريفها . فهي أحياناً صريحة وأخرى مستترة ، وهي حسنة أو سيئة . وقد تخفي تطلّعات مشروعة ، أو ، على العكس من ذلك ، أعمال عنف مميّزة . غير أن الحظر القرآني دقيق ومطلق ، وهو يتصل بمجموع الامكانيات ، لأنه ليس شرعياً وحسب ، بل ديني أيضاً . فلا المسلم ولا الجماعة بقادرين على اخفاء نيتها الحقيقية أو رغبتها الحميمة عن الله الذي « يعلم كل شيء ويسمع كل شيء » .

ويحلّو للادب الاسلامي أن يذكر ويفسر قرارات النبي محمد حين كان يقود الجماعة الإسلامية الوليدة . ولأن تبدو الافعال والاقوال المتواترة في نظر بعض النقاد مضخّمة ، أو حتى اسطورية ، فذلك لا يهم كثيراً . ولأن تطبع الوجدان الاسلامي الحالي بقوة ، فذلك يمثل « توقّعاً خفياً

لتوازن مثالي» (٨٩) يوضح ، إذا ما انعكس ، إيمان المسلمين ، ويندمج في رؤية مستقبلية . وليس من غير المفيد على ما يبدو أن نخصه بإشارة سريعة . لقد أجبرت الضرورات النبي محمداً على تأليف جيش لصدّ الهجمات المعادية وإرسال حملات وقائية من الجيران الخصوم . ولما كان رجلاً مستقيماً ، وسياسياً مرهفاً ، ومخططاً بارعاً ، فقد استشعر ضرورة « ردع » أعداء مجتمعه . وكان عليه قمع غارات السلب والنهب ، وتوفير السلام والأمان على طريق القوافل . وأخيراً كانت القوة المسلحة تبدو في نطاق الحروب القبلية التي كانت تمزق أوصال الجزيرة العربية ضرورة حيوية كيلا يتجرأ « أعداء الاسلام ويتعرض للخطر وجود الدولة التي كانت في أولى مراحل نموها » (٩٠) . وهكذا تكتسب المعارك ، حتى التي كان النبي يبدأ بشنها ، طابع الردّ على الاستفزاز ، أو التدبير الاحترازي لحماية النفس .

والحجة مطابقة للواقع ، فقد كانت الجماعة الناشئة تبدو حقاً في خطر ، لما كان يتهددها على أيدي المكين الذين كانوا يخافون على تلاحم مدينتهم وتفوقها ، واليهود الذين كانوا يرفضون أن يروا في محمد المسيح المنتظر ويقاثلون للحفاظ على التفوق الاقتصادي الذي كانوا يمارسونه على المدينة ، ولما كانت تتعرض له من القذح على أيدي المسيحيين الذين كانوا يجاهرون بسدجل الدعوة ، ولما كانت تلقاه من معارضة في السداخل على أيدي بعض أهل المدينة (الذين وصمهم القرآن بـ « النفاق ») . وكانت معارضة المجتمعات القائمة المجاورة عنيفة ، سواء حيال الجماعة الاسلامية أو تجاه الذين اعتنقوا الاسلام وظلوا معزولين عن الجماعة ، والذين

(٨٩) عبد الله العروي ، « الايديولوجية العربية المعاصرة » ، ص ١٠٣ .

(٩٠) أسد توغاي ، « محمد رسول الله » ، القاهرة ١٩٥١ ، ٣٩٢ صفحة ، ص ٢٧٦ .

انقطعت صلتهم بالتضامن والحماية القبليين بفعل انخراطهم في الدين .
وتسوَّغ هذه الاعتبارات التاريخية والاستخلاصات الاجتماعية الحجج القائلة
بأن النبي كان مضطراً لأن يلجأ إلى عنف السلاح بهاجس الدفاع المشروع
وحده .

وتوضح المعارك التي قادها النبي ، في نظر الأدب الاسلامي ،
خصوصية الحرب الاسلامية : عادلة في دوافعها ، دفاعية في المباشرة بها ،
محتشمة في مدارها ، سلمية في منتهاها ، انسانية في معاملة المهزومين .
وتكتسب الطريقة التي كان محمد يباشر بها الحروب أهمية قانونية أولية
ما تزال سارية المفعول حتى في هذه الأيام . فاللجوء إلى العنف مشروط
ومسوَّغ بموقف الخصم . وكان لا بدّ أن يثبت الحليم الذي أبداه النبي ،
انه ، حتى المعارك التي كان هو البادئ بها ، كانت طابعاً وقائياً . وتبيّن
السنة النبوية ذلك ، فقبل حصار مكة مثلاً ، وفي حين كان اللجوء إلى
السلاح لما يزل غير مؤكّد ، سمع محمد أحد قادة الجيش ينشد : « اليوم
سيراق الدم ولن تأخذنا بهم رحمة » فزرع منه الراية الدالة على سلطانه
العسكري وأعطاهما لرجل معروف بدمائة الطبع ، وأسرع في توصية الجيوش
ألا تستعمل السلاح قبل أن يهاجمها الاعداء .

ومن جهة أخرى يؤكّد اقضاء القبائل اليهودية عن المدينة ، الذي كثيراً
ما يشار إليه ، عناد محمد في بعض الأحيان . وأما بالنسبة إلى المؤلفين المسلمين
فالقضية قضية دفاع مشروع لم يكن منه بدّ . وتسمح إعادة ترتيب الوقائع
التي تنقلها إلينا المصادر الاسلامية بتفسير عنف التدبير المتخذ بحقهم . فلقد
كانت خصومة اليهود على صعيد المعتقد متقدّمة ساخرة لاذعة . وكان
تأثيرهم كبيراً على أهل المدينة بسبب تفوقهم الاقتصادي والثقافي . وسرعان
ما اضطر محمد الذي كان قد عرض عليهم من قبل أن ينخرطوا في مجتمع
المؤمنين بوصفهم كياناً مستقلاً إلى الكفّ عن الأمل في حملهم على اعتناق

الدين أو جعلهم حلفاء مأمونين . ولما كانوا دائماً على استعداد للتآمر والتحالف مع أعداء المسلمين ، فقد كان خطرهم شديداً نظراً لامتلاكهم حصوناً داخل أرض الاسلام بالذات . ونظراً لاستحالة « ذوبان » اليهودية (٩١) ، وحفاظاً على سلامة الجماعة الاسلامية بالذات ، قرر محمد اقضاءهم ، فطردت قبيلتان من الثلاث المتهمه بالخيانة العظمى ، وسمح لهما بحمل أموالهما المنقولة ، الأولى (بنو النضير) لأنهم حاولوا قتل النبي ، والثانية (بنو قينقاع) بتهمة التجسس لحساب الاعداء . أما الثالثة (بنو قريظة) فقد نقضوا الاتفاق المعقود مع المسلمين وحاولوا تأليب القبائل المجاورة في عمل مشترك ضد المدينة التي كانت محاصرة في ذلك الحين . وقد حاصر المسلمون حصنهم مدة أسبوعين وأجبروهم على التسليم ، فأعدم رجالهم وسبيت نساؤهم وأطفالهم . وليس لاقضاء القبائل اليهودية ، حسب العقيدة الاسلامية ، أي أثر دامج على الصعيدين العقدي والقانوني ، لأن القضية كانت قضية دفاع مشروع . يضاف إلى ذلك أن الخيانة العظمى تعاقب بالموت في كل التشريعات المعروفة . وعلاوة على هذا فإن قتل الرجال لم يكن صادراً عن القاعدة الاسلامية . فقد طلب اليهود المحاصرون في الواقع أن يحكم عمجوز عربي معروف بحكمته وعدله في أمرهم تبعاً للشريعة اليهودية . وهي التي قادت إلى صرامة القرار اللانسانية (٩٢) .

ولا يبدو أننا في غنى عن ذكر أمثلة أخرى عن سلوك النبي من التي

(٩١) ادمون رباط ، « من أجل نظرية للقانون الدولي الاسلامي » ، القاهرة ١٩٥٠ ، ٢٣ صفحة ، ص ١٣ .

(٩٢) تنقل الينا كتب السنة أن سعد بن معاذ رئيس الأوس استند إلى الباب العاشر من كتاب الشرائع الثانية المنزل على موسى - الآيات بين العاشرة والخامسة عشرة - المعروف بـ « شريعة اللعن » .

تخفل بها كتب السيرة . وهناك بالمقابل مظهران خاصان من مظاهر العقيدة يمكن أن تتخذ مضامينها نوعاً من الحالية ويستحقان أن يؤخذوا في الاعتبار : الطموح لحماية المساميين المعزولين داخل « دار الحرب » ، والوضع النظري بازاء « الحروب الداخنية » .

والواقع أن الطابع الدفاعي لاجتف الاسلامي يظهر أكثر ما يظهر منطقياً وعرضة للنقض في آن معاً على صعيد حماية المسلم المعزول . فقد يبدو بالفعل للوهلة الأولى أن التدخل لحماية الاقليات الاسلامية والمسلمين المضطهدين تسمح بممارسة كل أنواع التجاوز . غير أن من الملائم التذكير بالمفهوم الاسلامي البحت لـ « الانسان الجماعي » الذي يضم في جسم متناسق واحد جميع المؤمنين الخاضعين للشرعية الالهية . فالقهر الممارس على أحدهم يمثل عدواناً على الجماعة بأسرها . أضف إلى هذا أن الثورة الاسلامية الكبرى الأولى أرادت على الصعيد النفساني أن تستبدل بالرابطة الدينية رابطة الدم أو القبيلة التي كانت سائدة في بلاد العرب . وكان الفرد باعتناقه الاسلام يطرد نفسه رأساً من المجتمع القائم ويضع ذاته مختاراً في وضع « الخارج على القانون » . واذ يصبح « طريداً » فانه لم يكن يتمتع بأية حماية ويتعرض لأسوأ ألوان التعسف بزوال الضمانة الوقائية التي يمثلها الأخذ بالثأر .

لقد نصبت الجماعة الاسلامية نفسها منذ البداية إذن حامية للمسلمين . واتخذت ترسخ قوتها ودورها في الحماية أهمية متزايدة بتزايد عدد المنخرطين فيها أو المناصرين لها . ولم يعد العدوان على الجماعة يعني ، بشيء من التوسع ، اضطهاد المسلمين المعزولين وحسب ، بل شمل أيضاً منيع الناس من اعتناق الاسلام إذا هم رغبوا في ذلك . وفي هذا النطاق يظهر الجانب التبشيري للدين وتكتسب الآية التي تحرّم الاكراه فيه معناها الكامل . وبالفعل ، فانه « من المهم لمن يدعو في سبيل قضية سامية هدفها الدفاع عن الدين والحرية

الفردية ، أن يعي الناس تلك القضية . وأن يكون لكل انسان الحق في أن يختار بحرية تامة من بين عدة عقائد العقيدة التي تلائمه وتتوافق مع تفكيره أكثر من الاخرى . وحين يتقهر ملك أو طاغية شعبه ويضيق حرية فكره ويمنع الحقيقة من الوصول اليه ، فان من حق الداعية أن يقتحم العقبة التي تحول بين المضطهدين وبين دعوته « (٩٣) . وينمّ الاكراه وحظر حرية الاختيار في الدين بالتحديد عن احدى خصائص دار الجور والحرب . واحكام القرآن في هذا الصدد واضحة لأنها تستبعد التدخل في بلد غير اسلامي يكون مرتبطاً بمعاهدة مع دار الاسلام : « وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق » (٩٤) . وكان الإسلام يلتزم بعدم تهديد الجماعات غير الاسلامية وعدم فرض دينه عليهم ، شرط ألا تمارس هي أي اضطهاد على أفرادها الذين قد يكونون قبلوا التنزيل واعترفوا بصدق رسالة محمد (٩٥) .

والمذهب الكلاسيكي ضنين بالايضاحات عن المظهر الآخر الجدير بالتحليل في هذا الفصل : تنظيم العلاقات التي تربط بين المسلمين . ويبدو الأمر معقولاً لأن المذهب القانوني بُني على وهم مجتمع متجانس يؤلف فيه المسلمون جميعاً « أمة » . إلا أنه سرعان ما نوقشت نظرية الوحدة السياسية تحت وطأة الظروف . فقد وضعت اقامة محمد في المدينة حداً على الفور للحروب الدائمة التي كانت تقسم قبيلتيها الرئيسيتين . ومع ذلك أدت

(٩٣) ابو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ٢٢ .

(٩٤) الانفل / ٧٢ .

(٩٥) اشارت المعاهدات الأولى التي أبرمها النبي إلى ذلك بصراحة . فالاتفاق المعقود مع مسيحيي نجران ينص على أنهم « لا يضطهدون ما داموا لا يضطهدون أحداً » . وانظر كذلك رسالة محمد إلى هرقل امبراطور الروم ، حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ١٧٠ .

محاولة عصيان ، حتى قبل موت النبي ، إلى قسمة الجزيرة العربية . وقمعها أبو بكر . وأخذت الفكرة القائلة بأن السلطة الاجتماعية هي في يد الزعيم السياسي للجماعة وأنه جدير بالطاعة تميل باستمرار نحو الاشتداد أكثر فأكثر . ويذهب ابن خلدون إلى حد اعتبار الحرب لترسيخ السلطة المركزية جهاداً عادلاً (٩٦) . وقد التحمت فرق اسلامية في معارك دامية ، تحت شعار النظام تارة والعدل طوراً ، وان توسلت المبادئ الاسلامية بشكل لا يتغير ، وكانت كل فرقة تدعي أنها تخوض جهاداً عادلاً وتتهم الخصم في الوقت ذاته بأنه يخوض معارك باطلة .

ولما كان مسموحاً باللجوء إلى العنف لحماية الجماعة من ناحية ، ولدفع الظلم من ناحية أخرى ، ففي الامكان أن يظهر الاحتمالان متناقضين أحياناً ، نظراً للتماثل بين سلطة الجماعة وبين الخلافة . وليس الظلم وقفاً على العالم الخارجي دون سواه . وهكذا تحطمت الوحدة الاسلامية على يد الفرق الدينية ، أو بصورة أبسط ، عن طريق طموحات سياسية تستند في أكثر الاحيان إلى البحث عن الذات محلياً أو ثقافياً . وكانت المسألة هامة على الصعيد الشرعي ، لأنها كانت تطرح بألفاظ تكاد تكون غامضة مشكلة الانصهار بين الروحي والزماني . غير أن اللعن والحرم لم يطبعا تاريخ الإسلام الديني . وكان التمييز بين استقامة الرأي والهرطقة مشبعاً بالتسامح المتبادل . ونبذت العقيدة التعصب الطائفي منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر (الميلاديين) بتأثير من الامام الغزالي ، معلنة أن الاعتراف بإيمان الناس يعود فقط إلى تقبلهم مبادئ الدين الاساسية . وأما الخلافات على الحق في الحكم ، فلا ينبغي أن تكون ، حتى وان بلغت حد رفض سلطة الخلافة

(٩٦) قال النبي : « يد الله مع الجماعة ، ومن ينفصل عنها فمأواه جهنم » . لنسجل أن « الجماعة » هنا تشمل جماعة الناس المنتسبين ضمناً إلى المبادئ القرآنية .

السنية ، حافظاً على الاستبعاد من الحظيرة (٩٧) .

وإذا توصل الفقهاء إلى مراعاة احتمال وجود « قوميات ثانوية » تبعاً للحكم القائم والادارة والتشريع المطبقين . وتقدم السنة النبوية بهذا الصدد عناصر مكملة . فقد كفل محمد للامراء الاجانب في الرسائل التي وجهها اليهم ألا يمس حكمهم إذا هم اعتنقوا الاسلام (٩٨) . كما أنه يفهم من القرآن احتمال انقسام مجتمع المسلمين إلى كيانات سياسية شتى ، فيوصيهم ببذل مساعيهم الحميدة عند الاقتضاء : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فإن بخت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ، إن الله يحب المقسطين » (٩٩) .

وهناك في نطاق « قانون الحرب » تنظيمات خاصة بالنزاعات المسلحة بين كيانات مسلمين متخصصين ، ومن جهة ثانية فان المشارطات التي يعيّنهما المذهب الاتباعي تبدو « حديثة » بصورة تدعو للاعجاب . ولكنها تتحدث بالطبع عن احتمال حدوث انشقاقات - « حروب أهلية » - أكثر من احتمال نشوب صراعات بين الدول . ويملك المتمردون « حكماً » حق الاعتراف بسلطانه . ويعتبر تشريعهم في الأرض الواقعة تحت سيطرتهم قانونياً وساري المفعول ما داموا يحتفظون بالسلطة . وليس زعماء الفريق

(٩٧) انياز غولديهر ، « معتقد الاسلام وشريعته » ، تاريخ التطور المعنوي والقانوني للدين الاسلامي . مترجم إلى الفرنسية بقلم فيليكس آران ، باريس ، طبعة جديدة ٩٥٨ ، ٣١٧ صفحة ، ص ١٥٤ .

(٩٨) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ١٠٥ . وهو يذكر من جهة أخرى في ص ١٦٦ وما بعدها عدة أمثلة منها البحرين وعمان .

(٩٩) الحجرات / ٩ . كما أنه يمكن العثور على اشارة إلى الحروب بين المسلمين في الآية ٩٢ من سورة النساء : « فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن ... » .

المنشق ولا أعضاؤه مسؤولين عن الخسائر البشرية أو المادية الناجمة عن صراعاتهم ، ولا هم يحاكمون عليها (١٠٠). وفيما يتعلق بسير المعارك ، فإن الانظمة مماثلة لتلك الخاصة بالحرب ضد الاعداء الخارجيين ، مع استثناءين لمصلحة (المنشقين) هما أن الأسرى لا يُعدمون ، ولا تصادر ممتلكاتهم ولا تقسم بوصفها غنائم حرب .

ولقد ارتضي بقسمة المجتمع تحت وطأة الاحداث . إلا أن المذهب يملك القليل من التنظيمات التشريعية الدقيقة الخاصة بالعلاقات بين « الدول » الاسلامية أو بالمعاملة المخصصة لرعايا بلد مسلم قد يكونون مقيمين في بلد مسلم آخر (١٠١). ويمكن فهم تأثير الوقائع الضئيل في المذهب القانوني من خلال المنظور العام للقانون الاسلامي وعن طريق تحليل التاريخ . وبالفعل فإن الصراعات « الداخلية » التي أفضت إلى تقطيع أوصال المجتمع اكتست خصيصة لا تدرك بنتيجة التحليل الأول . فهي لم تكن قطّ محفوزة في الواقع بعواطف « قومية » ، بخلاف الحروب التي تبعت تفسخ الامبراطورية الرومانية في أوروبا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر (الميلاديين) . فالمسألة كانت بالحري مسألة انقلابات حملت إلى الحكم سلالات جديدة ، أو قسمت العالم الاسلامي إلى عدد لا يحصى من الدويلات أو الإمارات المستقلة . وقد حدثت الانقلابات بشكل عام دون عنف بالغ ، ولم تجرّ على السكان المدنيين عواقب وخيمة مستمرة . ولم يحدث في الوقت نفسه أي تفسخ يذكر في النظام السياسي العام ، أو في الوحدة الثقافية . ويفسر غياب

(١٠٠) الشيباني ، « السير » ، ص ٢٣٣ .

(١٠١) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ١٢٨ وما بعدها ، وهو يتحدث عن ذلك ، ويذكر مثال صلاح الدين الذي منح طلاب شمال أفريقيا المقيمين في القاهرة معاشاً ونفقات تعليم وتشريعاً خاصاً .

النزعة القومية والموقف النفساني ذو الجوهر الاسلامي المنصب على شخصية الرئيس أكثر من انصبابه على نظريات وايدولوجيات مجردة ، ليم انصرف « قانونه الدولي » بصورة خاصة - بخلاف ما جرى في الغرب المسيحي - إلى تحديد العلاقات وتنظيمها مع الامصار غير الخاضعة للتشريع القرآني ، ولم ينصرف إلى تنسيق العلاقات في قلب « دار الاسلام » .

ومن المناسب تقديم ملاحظة أخيرة في هذه المرحلة من البحث الخاص بفكرة الحرب في الاسلام . فالزعم بغياب روح العدوان أو الجشع غياباً تاماً عن أساس الحروب التي شنها المسلمون قد يكون خطأ من الناحية التاريخية . إلا أنه لا يمكن نسبة العدوانية إلى الدين ، مهما يكن عنف بعض الآيات القرآنية الداعية إلى شنّ الحرب على العدوان . ولم يكن الدفاع المشروع بالطبع السبب الأوحده للمعارك التي كان المسلمون يشنونها . كما لم يكن غائباً بالتأكيد حب السيطرة وروح العدوان وسحر المغنم في الحرب . ويعود التفسير التاريخي للنزاعات إلى العلم السياسي أكثر مما يعود إلى علم الاجتماع أو إلى الحقوق . ويؤكد تحليل المذهب تحليلاً موضوعياً أن القوة لم تكن العنصر الأولي للتوسع الاسلامي ، وأن الفكرة المسبقة الغربية القائلة بانتشار الاسلام انتشاراً سريعاً بفضل السيف « ينبغي أن تطرح أو تختصر كلية على الأقل إلى دور ثانوي سهّل وأتاح نجاح كثير من العوامل الأخرى ذات الطابع الروحي التي كانت القوة العنيفة والجهاد يكونان عقيمين بدونها » (١٠٢) ويكفي دليلاً قاطعاً على ذلك أن تكون الشعوب التي أخضعت ، ثم رفضت السيطرة العربية ، قد احتفظت بالدين الاسلامي .

(١٠٢) ميغيل بالاسيوس ، « احتكاكات الروحية الاسلامية والروحية المسيحية » ، « الاسلام والغرب » ، من ص ٦٧ إلى ٧٢ ، ص ٦٩ .

الشهامة

لقد طالما حددت الغاية التي يهدف المتقاتلون لتحقيقها تحديداً واسعاً سير المعارك على مر تاريخ الحروب ، وحتى في أيامنا هذه . وكثيراً ما يبدو تعريف النزاع نفسه وباللاسف أهم من التشريع الدولي القائم أو القواعد الخلقية المقبولة بصورة عامة . ويستحيل وجود تعريف يطمح لأن يكون شاملاً ، سواء على الصعيد التاريخي أو الصعيد الثقافي . فمن الممكن أن يبرز العنف فجأة وكأنه ضرورة بالنسبة إلى الصورة التي تكونها المجموعة عن الانسان والمجتمع ، ودورهما الواحد تجاه الآخر ، وعلاقاتها المتبادلة . وقد نمتى الاسلام مفهوماً طريفاً للعالم والجماعة والانسان . فالهدف من الحرب محدد تحديداً دقيقاً . وهو الذي يقرر بالتالي طريقة سير المعارك والمعاملة التي يكون من الملائم أن يعامل بها الاعداء في الوقت نفسه .

ولا يمكن أن تتعارض الحرب مع الفضيلة والعدل في المذهب الاسلامي ، حتى وإن كانت تعني أحياناً نفي التعاطف ، لأن الله رخص بالقتال في ظروف خاصة تتعلق بالدفاع المشروع . ويدل لجوء محمد والأنبياء السابقين إلى السلاح على أن العنف مشروع وأنه يمكن ممارسته بشكل تبقى معه الأنظمة الانسانية الأولية محترمة (١٠٣) . وهكذا يغدو المقاتل المسلم سائراً على هدي المبادئ القرآنية والقدوة النبوية ، ويعرف كيف يحترم الانسان في العدو ، لأن الحرب لا تضع الشعوب بعضها في مواجهة بعض ، بل تضع المقاتلين . وينبغي أن تتلاقى في ساحة القتال الانسانية وسفك الدماء ، والعدل والعنف .

وحاصل الامر أنه لا يمكن ادراك الفلسفة الاسلامية التي تُناغم بين القتال والرحمة ، دون الرجوع إلى ما تأكّد في وقت مبكر أنه مناخ الاسلام

(١٠٣) أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ١١ .

الروحي والمظهر الخارجي الخاص بالدين كما يجسّده محمد للمسلمين .
فالورع الذي يعني الخضوع للواجب الوجود يدفع إلى الخشوع ، وبالتالي
إلى المروءة . فكثيراً ما يجمع القرآن والمذهب الاسلامي بين الجهاد والقتال
وبين الصبر والاحسان والعفو (١٠٤) . ويعوّض الخشوع الناجم عن احساس
فطري بما وراء الوجود عن الشراسة في مظهر القوة . ويؤدي الورع إلى
القتالية ، ويستتبع تأكيد الحقيقة بالقوة ، وبالقتال عند الحاجة . إنه النضال
وجهاد النفس تجاه العالم لاظهار قول الله . وتبدو القوة القتالية عنيدة دائماً
في وجه المعارضين عن عمد والمضطهدين والخونة ، مجسّدة العدل الإلهي .
فلا يمكن إذن أن تكون انتقامية ، وأضعف من ذلك احتمال قسوتها .
وهكذا فإن الورع المفضي إلى القتالية يلتقي بها ويعدّها ليبلغاً معاً أوج
الشهامة (١٠٥) .

ولم يكن المذهب القانوني ولا الوجدان الشعبي مخطئين في إلحاحهما على
النبيل الرائع الذي أظهره محمد خلال مختلف الحروب التي قادها . ولا يبدو
هذا الحليم مثيراً للاعجاب على ضوء عادات العصر وحسب ، بل بالنسبة
أيضاً إلى تصرفات الأنبياء السابقين كما يصورها لنا الكتاب المقدس . (١٠٦)
وعلى الصعيد المذهبي ، تجلت هذه المطالبة بالروح الانساني على مستوى
المقاتل ، في شرطين . الأول أنه ملازم بأن يُقدّم على العمل مزوداً بالنيات

(١٠٤) ابن تيمية ، « في القانون العام » ، ص ١٥٠ وما بعدها مثلاً .

(١٠٥) انظر في هذا الصدد عرض شيون المفحم في « كيف نفهم ... » ، من ص ١١٧ إلى ص ١٢٤

(١٠٦) من المفيد أن نذكر في هذا المجال أن المذهب الاسلامي يرفض صحة أعمال العنف الذي
لا طائل تحته وقسوة الانبياء اليهود . والواقع أن المسلمين يعتقدون أنها نقلت بشكل
مغلوط ، وأن جميع رسل الله السابقين على محمد الذين اضطروا إلى استخدام السلاح
لتوطيد الحق قادوا معاركهم وفقاً لأنماط انسانية لم تتعد قط الحدود التي فرضتها الفضيلة .
انظر أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ١٤ و ١٥ .

الحسنة ، أي أن يكون راغباً في الدفاع عن الدين ، لا باحثاً عن الغنيمة .
والثاني أنه ينبغي عليه أن يطبق أثناء القتال صيغتي الجهاد اللتين يأمر بهما
الدين : « الجهاد الأصغر » الذي يجعله على استعداد للتضحية بنفسه في سبيل
القضية والحقيقة ، و « الجهاد الأكبر » الباطني الذي يلزمه بكظم غيظه وكبت
غرائزه ومقاتلة عدوه بعدل . ولا يستتبع صلاح القضية قط إمكان إبادة
العدو . وتبقى الحرب على العكس من ذلك عادلة شرط أن يكون سير القتال
مشوباً بالرحمة ، مهما تكن تصرفات الخصم .

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم
شئان قوم ألا تعدلوا » (١٠٧) . ان هذه الآية تحدّد وتختصر التشريع الإسلامي
الخاص بالقتال برميته . فليس بوسع قائد الجيش ولا الجندي على حدته
أن يتجاهل القواعد الانسانية التي فرضها التنزيل . وبالأجمال فإن التنظيمات
تهدف قبل كل شيء إلى تحديد العدو ، وتعيين الشكليات التي تسبق بدء
المعركة : وتقرير المعاملة الواجب اتباعها نحو المغاوبين ، مقاتلين كانوا أو
مدنيين ، وتنظيم قسمة غنائم الحرب . وقد لحظ المذهب القانوني نظاماً
كثيراً يكتسي معظمها طابعاً إنسانياً شديداً البروز : حظر أعمال التعذيب التي
لا طائل تحتها ، وتحريم الافراط والتجاوز ، وحماية الاعداء العزل وغير
المحاربين ، والمحافظة على الاموال والممتلكات . والشروط الدقيقة معروضة
بشكل حالات استثنائية توفر مع ذلك توافقاً كافياً لاستخلاص المبادئ العامة .
وفيما عدا بعض الاستثناءات الهامة (١٠٨) ، فإن النظم الخاصة بسير المعارك
منشورة في المؤلفات العلمية ، وكتب الفقه العام ، والفلسفة ، والتاريخ ،

(١٠٧) المائدة ٨/ . ويأمر القرآن في الآية الثانية من السورة نفسها الا يقود الشئان المسلمين إلى
« التفريط بالحق » ،

(١٠٨) الشيباني مثلاً .

والأدب ، والتفسير ، أو في الكتب الخاصة بالفنون العسكرية ، والأخلاق السياسية ، والكتب التي تبحث في الضرائب والبعثات الدبلوماسية ، والمغازي (١٠٩) .

وتشمل القواعد المعمول بها المسار الحربي بأكمله ، منذ بدء المعارك حتى انتهائها . وتستمد قوتها الإلزامية من « خشية الله » . وتنقل كتب الحديث والسنة أنه « في كل مرة كان النبي يرسل فيها جيشاً أو بعثاً ، كان يوصي القائد شخصياً بتقوى الله القدير ، ويأمر المسلمين الذين يرافقونه بالمعروف ، أي بأن يتصرفوا كما يليق » (١١٠) . وحجر الزاوية في البناء بأكمله هو حظر التجاوزات ، فهو في أساس فلسفة الاسلام الخلقية والقانونية برمتها . فتعاليم النبي وتعاليم خلفائه على السواء تلحّ على ضرورة امتناع المحاربين المسلمين عن سفك الدماء ، من غير سبب ، وعن تدمير العقارات مادامت الضرورات العسكرية لا تفرض تدميرها . ويبدو أن الفقهاء المسلمين أدركوا ادراكاً تاماً أن عليهم أن يبتكروا في القضايا الخاصة بقانون الحرب (١١١) . ومنع التجاوزات هو مسلّمة قانون الحرب الحديث بالذات . إلا أنه ، لما كانت الحرب في نظر المذهب القانوني الاسلامي عقاباً ، فقد وجب تطبيق قانون القوّاد. ومع ذلك تحدّد بعض القيم الانسانية الأولية بشكل ضيق هذه المقابلة . فقد لطّف الاسلام منذ البدء القوّاد على الصعيد العام بالوصية

(١٠٩) انظر رباط ، « من أجل نظرية ... » ، ص ٩ و ١٠ . ونذكر بالمناسبة أن ليس لممارسات القادة المسلمين ، ماعدا الخلفاء الراشدين ، قوة قانونية . ولا ينبغي أن تهمل تماماً أهمية السوابق التي خلقوها أحياناً . حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ٢٤ .

(١١٠) الشيباني ، « السير » ، ص ٧٥ و ٧٦ .

(١١١) ذكر أحد صحابة النبي في معرض نقاش تحريم قتل الأولاد في أثناء الغزوات سيرة موسى ، فأجابه النبي « لو كنت تعلم عن الاولاد ما كان موسى يعلمه لفعلت كما فعل » الشيباني ، « السير » ، ص ٩٢ .

بالرحمة والصبر (١١٢). وعلى كل حال فإن اللجوء إلى مقابلة العنف بالعنف مشروطة على الفور بمنع تجاوز حدود الانسانية (١١٣). زد على ذلك أنه لا يمكن تطبيق قانون القَوَد إذا ترتب عليه انتهاك أحد تعاليم القرآن (١١٤). وإذا فهم على هذا النحو منع المحارب المسلم من اللجوء إلى الاسراف في الاقتصاص ، عن طريق معاملة بالمثل تتخذ مظهر الانتقام .

وقد بسط الاسلام بدقة القواعد الخاصة بسير القتال . ولسوف نذكرها دون ترتيب في هذه المرحلة من البحث ، لتجنب العودة فيما بعد إلى بعض الاعتبارات الخاصة .

إنه ينبغي أن يسبق القتال دائماً اعلان (١١٥) أو تحذير ، كيلا يؤخذ العدو على غرة . ويحصر القانون الاسلامي فوق هذا الممارك في أغراض عسكرية بحت ويفرض تمييزاً واضحاً بين المحاربين وغير المحاربين ، وذلك بقصد التخفيف من عواقب القتال . ويمنع كنتيجة طبيعية لذلك أعمال التدمير التي لا طائل تحتها واللجوء إلى الوسائل الحربية التي تحدث خراباً على نطاق واسع (١١٦)، وكل اجراء عشوائي كتسميم مصادر المياه أو الحصار الغذائي للمدين قد يصيبان المدنيين الذين لم يشاركوا في القتال (١١٧). ويحظر

(١١٢) الشورى / ٤٣ وفيها حض على الرحمة والصبر . وتأمر الآية ٤٠ منها بالعفو . والحق أنه يجدر ذكر مقطع طويل من هذه السورة (من الآية ٣٦ إلى الآية ٤٣) لأنه يبين إبانة بالغة عن روح الاسلام السلمي بشكل اساسي في الحرب ، كما في السلم .

(١١٣) الاسراء / ٣٣ .

(١١٤) ابن تيمية ، « في القانون العام » ، ص ١٧٥ .

(١١٥) هو الدعوة إلى الاسلام .

(١١٦) كالحريق والاغراق بالماء ، وقد كانا وسيلتي التدمير الجماعي في زمن النبي محمد .

(١١٧) تنقل كتب السنة أن النبي رفع حظراً على تصدير القمح إلى مكة .

كذلك الاجراءات الخسيسة كالغش وتعذيب العدو الذي هو أسوأ من الجريمة : واستخدام بعض الأسلحة التي تسبب آلاماً لا فائدة منها (١١٨) . وينبغي ألا يقاتل الاعداء الذين يلقون السلاح ، وان يحترم الذين سقطوا في المعركة ، (١١٩) وأن تدفن الاشلاء والجثث (١٢٠) . وأخيراً فان تحديد زمان المعارك التي تفصل بينها هدنة تلقائية مدة أربعة أشهر من كل عام (١٢١) ، هو كذلك من بين الترتيبات الانسانية التي ينص عليها القانون الاسلامي . وينبغي أن يتيح هذا التعليق للمتقاتلين تضييد جراحهم الناتجة عن المعارك ومعالجة آلام السكان المدنيين .

وترتيبات قانون الحرب الاسلامي ، في صياغتها ومنهجتها الحاليتين ، حصيلة تأمل تشريعي تحقق بعد موت النبي بقرنين أو ثلاثة قرون . إلا أنه منذ بدء الفتح العربي الاسلامي ، كان المحاربون المسلمون قد فرضوا على أنفسهم روحاً من التسامح مع غير المسلمين ومع الشعوب المغلوبة . وفي زمن لم يكن فيه العنف يحرف شرعاً ولا عاطفة ، أصدر أبو بكر ، أول خليفة للنبي ، إلى جنوده التعليمات التالية المشهورة المرددة كثيراً التي تختصر الروح الخلقي للقانون الاسلامي : « تذكروا أن الله يراكم دائماً ، وانكم على شفا الموت ، وانكم ستقدمون الحساب في اليوم الآخر ... وإذا قاتلتم في سبيل الله فرجالاً لا يولّون الادبار : ولا يدنس دم النساء والاطفال والشيخوخة نصركم . لا تفسدوا النخل ولا تحرقوا المنازل ولا حقول القمح ، واياكم أن تقطعوا الاشجار المثمرة أو تذبحوا الانعام إلا إذا اضطررتم لأكلها .

(١١٨) يمنع المذهب المالكي مثلاً استخدام النبال المسمومة . انظر خدوري ، « الحرب ... » ،

ص ١٠٣ . وكذلك حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ١٨٧ .

(١١٩) حرم الله على محمد أن يثأر لعمه حمزة بالتمثيل بأشلاء الجنود المكين .

(١٢٠) أمر النبي رجاله بعد معركة بدر بدفن الموتى من الاعداء كيلا تترك اشلاؤهم جزر السباع .

(١٢١) التوبة / ٣٦ .

وإذا عاهدتم على صلح أو جزية فاحرصوا على الوفاء بما عاهدتم . ولسوف تجدون في طريقكم نساءً كأعاكفين على عبادة الله في الصوامع والبيع فدعوهم وشأنهم وإياكم وقتلهم أو إفساد بيعهم ... » (١٢٢) .

والاوامر الصادرة عن أبي بكر لا تشكل قط وصايا دينية ، بل موجبات قانونية صارمة تلزم مسؤولية المحارب الشخصية . من خلال المنظور العام للنظام الاسلامي . فالمجاهد ملازم بأن يبدو « في عين الله » الساهرة التي تراه مباشرة ، متقيداً بقواعد الشرف والانسانية . وإذا كان يُوصى بالمكر ، وهو برهان على المهارة والفطنة في فن الحرب (١٢٣) ، فإن الغش والخيانة محظوران عليه . ويشكل مبدأ النية الحسنة والاستقامة في الامور الأساس الخلقي لسلوك المسلم في القتال كما في جميع ظروف حياته الخاصة والعامة . والنفاق والخداع مردولان لأنها يخالفان قواعد الخلق القانونية . ويسمح ببعض الاستثناءات بشرط مطلق هو أن تكون حياة المسلم في خطر داهم . إلا أنها غير مَرخص بها إلا في الحدود التي يقضي بها مبدأ الاعتدال . وقد قال النبي : « إذا قتلتم فافتلوا كما ينبغي أن تقتلوا » . ويعتبر هذا الأمر في نظر المذهب القانوني بمثابة حظر لاستعمال الخداع ، وتعذيب الجرحى والأسرى ، والاجهاز على الجرحى من الاعداء في ساحة القتال أو تركهم يموتون بحرمانهم من الماء والغذاء .

(١٢٢) رباط ، « من أجل نظرية ... » ، ص ١٦ . وعلي عامر ، « روح ... » ، ص ٨٦ و٨٧ وغيرهما . ويستشهد أبو زهرة بحديث مسند إلى الرسول : « ... ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة ، ولا تغلوا وضموا غنائمكم ، وأصلحوا وأحسنوا... » ، « مفهوم ... » ، ص ٥٢ . وانظر ترجمة أهم النصوص المنقولة عن كتب الحديث والسنة ، في كتاب حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ٣٠٤ وما بعدها .

(١٢٣) والله نفسه خير الماكرين ، (الانفال / ٣٠) .

وتحريم النهب على المجاهدين نابع من هذا الشريان المؤلف من مبدأ الاعتدال (١٢٤) ومن احترام الانسان . وهو يستحق أن يعرض هنا ، وإن أمكن أن يبدو ثانوياً بالنسبة إلى مجموع تنظيمات قانون الحرب الاسلامي . ومع ذلك فهو يدعم ويوضح الفكرة التي نحن بصدد مناقشتها . فقد قال النبي : « ليس منا من نهب أو اغتصب أو حضّ على النهب » . وينبغي وضع هذا التحريم في موازاة الترتيبات الكثيرة التي تحدّد طرق قسمة الغنائم . ويتباين في هذا المنظور انسجام التنزيل مع منطق الأوامر النبوية . فقد كان محمد في الواقع يوصي المحاربين الذاهبين في غزوة بالعناية بغنائمهم ، في حين أنه لا يثاب الجندي المدفوع بعرض الحياة الدنيا حسب النص القرآني : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة » (١٢٥) . ويحفل الأدب التشريعي الاسلامي بالترتيبات الخاصة بتوزيع الغنائم ، وينسب إلى محمد أقوالاً كثيرة في هذا الصدد . وتؤلف الدقة التي بها يعالج المذهب منذ بداية التاريخ الاسلامي مسألة توزيع الغنائم سياجاً ، بل إلزاماً قانونياً وعملياً يهدف تطبيقه الدقيق من قبل جميع المقاتلين بعضهم على بعض إلى منع اصابة الاموال بشكل غير شرعي . وعليه فإن الاشتراطات الكثيرة الخاصة بالغنائم تشكل منهجاً تطبيقياً لمنع النهب .

ومن الملائم تحليل بعض التنظيمات الأكثر عمومية في القانون الاسلامي . فينبغي أولاً أن يعامل العدو بعدل (١٢٦) ، واحترام (١٢٧) ، ومروءة

(١٢٤) « ... و وضع الميزان . الا تطفوا في الميزان » (الرحمن / ٧ و ٨) .

(١٢٥) النساء / ٩٤ .

(١٢٦) المائدة / ٢ .

(١٢٧) الانعام / ١٠٩ .

ورحمة (١٢٨)، وينقلون أن النبي كان يقول قبل المعركة : « اللهم يا قادر
إنّا عبادك وهم عبادك ، وهاماتنا وهاماتهم بين يديك . اللهم اهزمهم
وانصرنا » . ولا يتطلب القانون الاسلامي العملي والواقعي للغاية من المحاربين
أن « يحبوا » أعداءهم ، لأن السخاء والمحبة ليسا مقبولين من غير عدل .
ولم يكن اعتدال النبي لدى فتح مكة حباً ، بل شهامة في السعي وراء السلم
والمصالحة . وليس العدو مع هذا مخلوقاً ضيعاً ملعوناً ، لأن الله الواحد
خلقه كما خلق جميع الناس ، فهو يشترك بهذا في الاخاء الانساني . إلا أنه
« إذا كانت الانسانية تربط بين جميع الناس ، فالحقيقة تميز بين من يخضعون
لطاعة الله ومن يخالفون شرائعه (١٢٩) . وهكذا فإن الاوامر الحربية
والعسكرية تستتبع حتماً احترام المبادئ الاخلاقية والانسانية . والقتال
مندور للإفضاء إلى المصالحة ، ويجب أن يراقب العنف ويحدّ على الصعيدين
الشخصي والجغرافي .

واصلة التعليم الاسلامي التي لا تحتاج قط إلى برهان في مادة سير المعارك
هي حماية غير المقاتلين . ويتوافق هذا التحديد كل الموافقة مع روح التنزيل
الذي يجعل من الانسان مسؤولاً شخصياً ، ويلتقي مع مفهوم الجهاد في
الاسلام الذي يكافئ الذين بادروا إلى القتال . وتفهم الآية التي ترخص
بالحرب وتفسّر في هذين الاتجاهين المحتملين . وقوله « وقاتلوا في
سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا » (١٣٠) يعني أن الحرب غير مباحة

(١٢٨) البقرة / ١٩٥ .

(١٢٩) محمد ظفر الله خان ، « الاسلام والعلاقات الدولية » ، المجلة الاسلامية عدد تموز ١٩٥٦ ،
ص ٧ - ١١ . ص ٨ .

(١٣٠) البقرة / ١٩٠ . ومن الملائم الإشارة أيضاً إلى أنه يفهم من قوله « لا تعتدوا » تحريم
الاعتداء والتحذير من التجاوز في آن معاً .

إلا لدفع العدوان ، كما يعني من جهة ثانية أن الاسلحة الاسلامية ينبغي ألا توجه إلا إلى الذين يشتركون في معارك إيجابية . ولا تضع الحرب الشعوب بعضها في مواجهة بعض ، بل تضع حماة الدين في مواجهة المعتدي . وتغزو الحروب حينئذٍ محدودة الاهداف : المقاتلون ، والمدى : ساحة المعركة . وهكذا فإن زمن الحرب محدود .

ولا يكتفي القرآن بالايصاء باحترام الاعداء الذين لا يشاركون في القتال ، بل يوصي أيضاً بالاحسان إليهم . فالنساء ، والاطفال ، والشيوخ ، ورجال الدين ، والمرضى ، والجرحى ، والعبيد ، والخدم ، كل أولئك محميون من أي أذى مباشر . بل يبدو أن المذهب القانوني يميل بأغلبه إلى توسيع الحماية لتشمل جميع البالغين الذكور الذين لا نشاط لهم في الحرب : الفلاحون ، والعمال ، والتجار ، ويمكن أن يضاف إليهم أعضاء الجسم الطبي وشبه الطبي (١٣١) . وبالفعل يفسر المفسرون قوله : « وتعاونوا على البر والتقوى » (١٣٢) بأنه واجب التعاون مع المدنيين من الاعداء في القضايا الانسانية (١٣٣) . وليس هذا أبداً استنتاجاً « محدثاً » ، لأن المذهب القانوني الاسلامي الاتباعي كان يلحظ بالفعل تحييد جهاز صحي سابق لأوانه تحييداً تاماً : نساء أو أطباء يسيرون خلف كتائب الجيش لاسعاف الجرحى (١٣٤) من الفريقين .

ويتضمن منع الأذى عن المدنيين غير المقاتلين تحريم بعض الاسلحة غير الواضحة ، والحد من اىذاء العدو . ولم يقتصر المذهب على اصدار تمنّ ورع في هذا المجال ، بل أنشأ نظاماً دقيقة على قاعدة من أمثلة مستساغة .

(١٣١) محمد حميد الله ، « القانون الدولي في الاسلام » ، المجلة الاسلامية ، أيار ١٩٥١ .
(١٣٢) المائدة / ٢ .
(١٣٣) حميد الله ، « ادارة الدولة ... » ، ص ٢٧٩ .
(١٣٤) الشيباني ، « السير » .

وهناك لتوضيح هذا نص خاص بقانون الحرب الاسلامي رفيع المغزى (١٣٥) فمؤلفه (١٣٦) يشير بصراحة باللغة إلى أنه لا يُسمح مثلاً للمسلمين الذين يحاصرون حصناً قد يكون فيه نساء وأطفال أن يلجأوا إلى إحراقه أو إغراقه . « وإذا أقام العدو لنفسه سياجاً من أطفاله تُرك وشأنه ما لم يكن شديد الخطر » . أفليس في هذا تسوية لا بدّ منها بين الضرورات العسكرية والنواهي الإنسانية ، تسوية هي قاعدة القانون الحديث الممكن تطبيقه في النزاعات المسلحة معبراً عنها بشكل عملي ؟

وكان التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين يطبق على المسلمين أنفسهم ، ولكل فئة موجباتها الخاصة . فالمقاتلون « يذكرون على الدوام بطابع مهمتهم الديني ، مهمة الجهاد في سبيل الله ، ولا يطلب من الآخرين ، علاوة على خضوعهم لسلطة الاسلام ، الا الحياد التام (١٣٧) . وقد فرض على المحاربين شارات مميزة منذ قيام المعارك الأولى أيام النبي القائل : « ان ما يميّز بيننا وبين المشركين هو الطيلسان فوق العمام » (١٣٨) .

وأما رعايا الأمصار من المدنيين فكانوا يدخلون « حمى » الاسلام . وكان في وسعهم أن يعيشوا بحرية تابعين لتشريعهم الخاص ، ولا يعودون معنيين بصورة مباشرة بمجرى العمليات العسكرية . ونادرة هي الامثلة التاريخية التي تثبت تعرض يهود أو نصارى للاضطهاد انتقاماً حين كان

(١٣٥) انظر البارون دو كارادوفو ، « مفكرو الاسلام » ، ج ٣ (التفسير والحديث والفقه) . باريس ١٩٢٣ ، ٤٢٣ صفحة ، ص ٣٦٥ .

(١٣٦) سيدي خليل من المذهب المالكي .

(١٣٧) رباط ، « القانون الدولي الاسلامي » ، ص ١٧ .

(١٣٨) حميد الله ، « إدارة الدولة ... » ، ص ٢٣٦ . لقد فسر هذا التمييز العسكري الطابع فيما بعد تفسيراً مغلوطاً بقصد اذلال الذميين . انظر ما سبق : الفصل الخامس .

الخذلان حليف المسلمين . وحتى في أعصب الأوقات التي مرت بها الحروب الصليبية لم يكن صفو المسيحيين على وجه العموم يكدر . ثم إن الاستثناءات القليلة المعروفة كانت على الدوام من صنع الجهالة من العامة . وأما رعايا الدول المعادية الذين يكونون على أرض الاسلام عند نشوب القتال فيسمح لهم بالبقاء بصورة طبيعية حتى انتهاء مدة اقامتهم . وكان يمنع ازعاجهم وتهديدهم في أنفسهم وأرزاقهم ، وطردهم ، وسجنهم ، شرط ألا يقوموا بأعمال معادية للاسلام .

وتستحق مؤسسة الحماية المعقودة للأجانب ، وهي جزء لا يتجزأ من الجهاد ، أن يشار اليها في نطاق الحدّ من الممارك اشارة جديدة عابرة ، لأنها توفر امكان حصر ساحة النزاع داخل حدود معينة في جميع الظروف . وذلك من ناحيتين : فكان لا بدّ أن تتيح ، بفضل ما تتمتع به من احترام ، اقامة قنوات دبلوماسية لنقل الانذارات ، والبدء بمفاوضات السلام (١٣٩) ، واتفاقات الهدنة أو وقف القتال ، ومراعاة الاجراء الدقيق التفصيل الذي ينظم عقد المعاهدات أو فسخها . وقد تحققت هذه الافتراضات النظرية مرّات كثيرة تاريخياً على الصعيد العملي ، وهي تتوافق على كل حال مع الروح والمذهب الاسلامي الحديث الخاص بالحرب (١٤٠) . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فإن الامكان المكفول لكل مسلم بأن يمنح أثناء القتال وفي ساحة المعركة الحماية باسم الجماعة بأسرها ، ومن موقع مسؤوليتها ، لواحد أو أكثر من الأعداء حتى وإن كانوا داخل حصن ، يحدّ حدّاً صريحاً من النزاع . وليست تلك الحماية استسلاماً يُطالب به العدو ، ولا هي حتى هدنة في الواقع . فطالما لم يستأنف المستفيدون من احكامها القتال ، يظلّون

(١٣٩) « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها » (الانفال / ٦١) .

(١٤٠) انظر أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، والبشبيشي ، « العلاقات ... » ؛ وشلبي ،

« الاسلام ... » ، ودرّاز « التدريب ... » .

متمتعين بها ، ولا يغدو المقاتل العدو الذي منح حق الحماية على هذا أسيراً ، بل يسمح له بالعيش حراً بين المسلمين . فهي لعمري أسخى تعبير عن « الأمان » الذي يساعد على تلافي المجازر و اراقة الدماء سدى .

وأما الأسرى فتنقل كتب الحديث والسنة وصية محمد التالية : « الأسرى أخوة لكم وأعوان ، وهم في أيديكم بنعمة الله . وإذ هم تحت رحمتكم فأطعموهم كما تطعمون وألبسوهم كما تلبسون ، وآووهم كما تأوون . ولا تكلفوهم عملاً فوق طاقتهم ، بل ساعدوهم على إتمام أعمالهم » . ويذكر القرآن احسان المسلم إلى الأسرى بين الحسنات وأعمال البر والتقوى مرات كثيرة جداً : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً » (١٤١).

وتعتبر التنظيمات التي قررها التشريع القرآني أكثر مساهمات الاسلام ديمومة في توسيع قانون الحرب ، وأعظمها مجلبة للفخر . وتكثر الامثلة في التاريخ الاسلامي عن المروءة والانسانية في معاملة الأسرى منذ أيام النبي (١٤٢) حتى زمن صلاح الدين الكبير الذي حرر ، كما يؤكد مؤرخو تلك الحقبة من المسلمين ، عدداً كبيراً من الأسرى الصليبيين ، بعد أن تأكد له أنه لا يملك ما يكفي من القوات لإطعامهم جميعاً (١٤٣) . وقد أشارت إلى هذه الواقعة مصادر أصيلة لا تحصى .

ويجب أن ندخل في حسابنا التقهقر في الزمن وتطور الاخلاق لنذكر جيداً المظهر الأصيل والثوري لتعليمات محمد في القرن السابع (الميلادي) ،

(١٤١) الانسان / ٨ .

(١٤٢) تنقل كتب السنة ان المكين المهزومين في بدر عوملوا معاملة حسنة في المدينة حيث اقتيدوا أسرى ، حتى أنهم قالوا : « لله در أهل المدينة ، أركبونا خيولهم وساروا على الأقدام ، وأطعمونا خبزهم وتبلغوا بالتمر على قلته » . انظر علي عامر ، « روح ... » ، ص ٦٣ ، وتوغاي ، « محمد ... » ص ١٣٠ ، وغلوش ، « الاسلام ... » ، ص ٦٥ . (١٤٣) وعلى أرض فلسطين نفسها ، قتل نابليون بعد سبعة قرون أمام عكا جميع أسراه السوريين لأنه لم يكن يملك ما يكفي لإطعامهم . أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ٦٣ .

يوم كان التقليد في الجزيرة العربية يقضي بفداء الأسرى ، وقتل من لا يملكون شراء حريتهم منهم . وفي الحقبة نفسها كان الملك « الطيب » داغوبير في الغرب يغرز سيفه في أرض المعركة ويقتل جميع الناس الذين تعلو قامتهم طول السيف من القوم المغلوبين » (١٤٤) .

ويعلمنا القرآن (١٤٥) والفقه والسيرة الكثير بشأن الوضع المخصص للأسرى . وتنبغي الإشارة إلى أنه ليس هناك إجماع في الرأي ، ولا هو يبدو دائماً مطابقاً للنصوص القرآنية (١٤٦) ، ولا للممارسة المتبعة بصورة عامة ، إذا أخذنا بأقوال المؤرخين . ففي رأي الفقهاء أن رئيس الجماعة هو الذي يبت في مصير الأسرى . ويمكنه الاختيار بين أمور أربعة : القتل الفوري ، والاسترقاق ، والفدية أو المبادلة بالأسرى المسلمين ، وأخيراً التحرير من طرف واحد بلا قيد ولا شرط . وجميع الفقهاء المسلمين القائلين باحتمال قتل قسم من الأسرى أو قتلهم جميعاً على الفور متفقون على الاعتراف بأن القتل تدبير استثنائي تمليه الضرورات العسكرية أو مصلحة الجماعة العليا . وليس في القرآن ما يحكم أو يرخّص بقتل الأسرى . ولا يلحظ التنزيل سوى تدبير من اثنين : الفدية أو التحرير . وتبدو السلطة التشريعية الرئيسية القديمة من هذا الرأي (١٤٧) . وتدل السيرة من جهة ثانية على أنه لا النبي ولا خلفاؤه سمحوا بقتل الأسرى . بل يبدو على العكس أن صحابة محمد

(١٤٤) درمنغهايم ، « شهادة » ، ص ٣٧٦ .

(١٤٥) « ... فإما مناً بعد ذلك وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » (محمد / ٤) . وانظر أيضاً (الأنفال / ٧٠) .

(١٤٦) غنيمي ، « المفهوم الاسلامي ... » ، ص ١٤٨ .

(١٤٧) الشيباني ، « السير » ، ص ٩١ ، إلى جانب الرأي المقابل الذي لا يستند على كل حال إلا على الفقه دون القرآن .

وجيوشهم لم يتقبلوا بسهولة وصايا الاسلام الانسانية . فبعد غزوة بدر مثلاً ، وكانت أول نصر حاسم للقوات الاسلامية ، وقف في وجه المطالبين بمعاملة رحيمة لإعلاء شأن الاسلام والتعجيل بانتشاره (١٤٨) ، فريق (١٤٩) يطالب باسم العدل بقتل الاعداء الذين آذوا الجماعة الاسلامية الناشئة بشكل غير طبيعي . وقرر محمد تحرير الاسرى بفدية والاحتفاظ بمن لا يقدرّون على تحرير أنفسهم . ولقد حرّر هؤلاء على كل حال بعد تعليم كل منهم عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة .

وكان سجن الاسرى واسترقاقهم رائجين حتى العصور الحديثة . ولم يكن اخضاعهم للعبودية ، علاوة على أنه كان يستجيب لضرورات اقتصادية ، محفوزاً على وجه العموم باعتبارات إنسانية ، بل باعتقاد اسطوري بأن للمنتصرين عليهم حق الحياة أو الموت . ولقد كان من الممكن أن يرث الاسلام هذه العادة عن الفرس والبيزنطيين الذين احتكّت بهم جيوش المسلمين بعنف في وقت مبكر جداً . وتفيد كتب الحديث والسيرة أن محمداً رضي بتوزيع الاسرى من الاعداء على المسلمين ليتخذوهم عبيداً ولكنه ألزمهم بشرط قاطع هو أن يعاملوهم معاملة انسانية ولا يكرهوهم على الأعمال الشاقة (١٥٠) . كما تفيد أن النبي ، وإن لم يمنع جنده منعاً باتاً من استرقاق أفراد قبيلة مهزومة ، تمكّن من دفعهم إلى عتقهم بزواجه من امرأة تمت بض الشيء بالقربى إلى المغلوبين (١٥١) .

(١٤٨) كان أبو بكر يمثل هذا الفريق .

(١٤٩) كان عمر يمثل هذا الفريق .

(١٥٠) خان ، « الاسلام ... » ، ص ١١ وفيها يستشهد بالبخاري .

(١٥١) يتعلق الأمر باحدى زيجات النبي « السياسية » . انظر أبو زهرة ، « مفهوم ... » ، ص ٧٣ ، وحميد الله ، ادارة الدولة ... » ، ص ٢١٦/٢١٧ ، وتوغاي ، « محمد ... » .

ولما كان القرآن لا يلحظ استرقاق أسرى الحرب ، فانه يمكن أن نتصور أن التدبير لم يكن أكثر من إمكان عقاب ، على أساس المعاملة بالمثل . وإذا نظرنا إلى قديم العهد ، أمكننا الادعاء من جهة أخرى بأن العبودية ما كانت إلا أهون الشرور . شرّ يبغي على حياة البشر ويؤلف شكلاً من أشكال الحجز المؤقت . يضاف إلى هذا أن الفدية أو التبادل أو التحرير لم تكن فقط ممكنة الحصول ، بل كانت واجبة وإلزامية . والحكم القرآني الواضح - « ... حتى تضع الحرب أوزارها » - يمثل حدّ الأسر في الزمان . فما أن تنتهي الحرب حتى يتوجب تحرير الأسرى ، بشرط واحد هو أن يُعاد الأسرى المسلمون وكان الاحتفاظ بالأسرى الأعداء يغذي بيت المال بالفدية ، ويسمح على الأخص بمبادلتهم بالأسرى الواقعين في قبضة العدو من مسلمين ورعايا غير مسلمين . وقد سبق أن نص بند في أول معاهدة عقدها محمد مع أهل المدينة على أنه ينبغي على الانصار ألا يتركوا سائحة لتأمين عودة الأسرى من أقربائهم (١٥٢) . كما ألحّ الخلفاء الراشدون إلحاحاً شديداً على أن تبذل الإدارة الإسلامية أقصى الجهود لتأمين عودة الأسرى المسلمين إلى ديارهم .

وكانت بعض التنظيمات التشريعية تُلزم كذلك المقاتلين المسلمين الأسرى لدى أمة معادية . فقد كان ينبغي عليهم البقاء على الدين الاسلامي ، كما كان محرماً عليهم تحريماً قاطعاً أن يشاركوا في الحرب ضد المجتمع الاسلامي ، أو أن يقدموا للعدو معلومات ذات طابع عسكري . وفي الوقت نفسه ، كان المذهب يعتبر تحرير المسلمين واجباً مطلقاً على الرئيس ، سواء عن طريق المبادلة بالأشخاص ، أو بالاملاك أو بدفع فدية . وقد غدا هذا المقتضى ممارسة مألوفة ورائجة .

(١٥٢) البند الثالث من المعاهدة . انظر حميد الله ، « أول دستور » ، ص ٤١ - ٤٢ .

وكان الاسلام ينظم الشروط والترتيبات الخاصة بعودة الاسرى في معاهدات تعرف بـ « الفداء » . وقد جعلت ككرة الحروب بين الاسلام والعالم الخارجي هذا الاجراء شبه روتيني . ولم تكن مساهمة هذه الخبرة في انقاذ حياة الألوف من البشر وتأمين الحماية لجنود الأعداء الذين دارت عليهم الدوائر بالقليلة (١٥٣) . وأتاحت فوق هذا لأوروبا القرون الوسطى أن تعي وضع الأسرى المسيحيين في الشرق وتدرّك أنه بات ممكناً شراء حريتهم .

ولم تكن حالات التحرير غير المشروط نادرة في التاريخ الاسلامي . وأشهر أمثله مثل النبي إذ حرّر تحريراً غير مشروط جميع أسرى فتح مكة ، ثم مثّل صلاح الدين إذ أطلق المسيحيين الذين لم يكونوا يملكون الفدية لدى سقوط القدس في أيدي الجيوش الاسلامية .

ويرى المشترعون المسلمون المحدثون ، تبعاً لظاهر النص القرآني ، ووفقاً لروح التنزيل ، أن على الرئيس الاسلامي أن يختار بين تحرير الأسرى من طرف واحد ، وبين مبادلتهم بالمسلمين الواقعين في يد الأعداء أو لقاء فدية يحددها . ويبدو هذا التفسير حقاً التفسير الملائم من خلال منظور أسباب « الجهاد » الاسلامي وحدوده وغاياته .

مبادئ خالدة

لقد ترسّخ الاسلام منذ البدء دينَ جمع وتوحيد ، ونظاماً سياسياً ذا

(١٥٣) يذكر خدوري ، « الحرب » ، ص ٢١٧ أن معاهدات المبادلة كانت كثيرة ، ولا سيما في العهد العباسي . فهناك اثنتا عشرة معاهدة فداء أو مبادلة معروفة في السنوات الأولى فقط من خلافة هارون الرشيد .

طموح عالمي ، بتوكيده وحدانية الله والحقيقة والجنس البشري . ولما كان يعترف في الوقت نفسه بصحة الرسائل السماوية السابقة : فقد أدرك أن الكون كيان واحد متعدد الاشكال ، وتمكّن على هذا من تحديد ذاته حيال العالم الخارجي ، محدثاً بذلك مفهوماً للكون ذا قطبين . ولا تستند هذه القسمة إلى معايير جغرافية أو قانونية ، بل تمثل حالة قائمة ينبغي وصفها أكثر مما تمثل موقفاً يمكن أن يصدر بشأنه حكم تقويمي ذاتي ، لأنها صادرة عن المشيئة الإلهية .

ويجسد المجتمع الاسلامي الذي يحكمه التشريع القرآني مضممار العدل والسلام ، أي « دار الاسلام » ، في حين تظل البلاد الخارجية منطقة الجور والاضلال ، أي « دار الحرب » ، إذ هي لم تتقيّد ببعض الشروط . وهذه الدار معادية للاسلام ما دام المسلمون لا يتمتعون فيها بحرية المعتقد ، ولا بالأمان على أنفسهم وأموالهم ، وبالتالي فإن الظلم والعنف مخوفان من الداخل . ويفصل بين النظامين المتباعدين تعارض لا سبيل إلى القضاء عليه . غير أن قسمة العالم الموضوعية لا وجود لها إلا لحفز الناس على التعاون ولتلافي انفراد أحد الكيانات السياسية بالسيطرة على الكيانات الاخرى ، لأن الله يريد انسجام الشعوب وتأخيها .

والسلام في العدل جوهر الرسالة الاسلامية المكين . وتنقل كتب الحديث في هذا الصدد أن النبي قال لرجل سأله : « أي الاسلام خير » ؟ : « تطعم الطعام ، وتقرأ السلام على من عرفت وعلى من لم تعرف » ، أي على المسلمين وغير المسلمين في العالم بأسره (١٥٤) (*) . وسرعان ما اضطر المجتمع

(١٥٤) غولديهر ، « المعتقد ... » ، ص ١٨ .

(*) ورد في النص الفرنسي *repandre la paix* في مقابل « تقرأ السلام » في نص الحديث الذي عثرنا عليه في المصادر التي عدنا إليها . وغني عن البيان أن « السلام » ورد في الحديث بمعنى « التحية » . ثم اننا لم نعثر في مصادرنا على دليل يثبت أن المقصود =

الاسلامي بحكم الواقع ، ولا سيما بحكم وضعه الجغرافي ، أن يقرّر ويقيم صلات جوار على أساس التعايش السلمي ، وظهرت نظم تحدّد طرزها . وكان المفروض أن تظل العلاقات الدولية سلمية طالما أبدى العالم الخارجي المصالحة والتساهل (١٥٥) . وما كان الحياد ليعقل لو أنه لم يكن بدّ من قسمة الكون بفعل الاعتقاد إلى « مجالين » متعادين عداً لا سبيل إلى علاجه . والحق أنه ليس هناك ما يتعارض وفكرة وجود طرف ثالث يبقى بعيداً عن الخصومات . وعلى العكس من ذلك ، يمنع القرآن المسلمين من مقاتلة قوم لا يظهرون لهم العدا ، ويقدمون كل ضمانات الأمن (١٥٦) .

ولقد ظهر بشكل بديهي جداً أن الاسلام دين تبشير ودعوة . وأسهم واقع الازمنة ، والطموح السياسي الذي راود بعض الرؤساء ، وقوة السلاح ، في تحديد طبيعة علاقاته الخارجية إلى حد بعيد . وكان لا بدّ أن تتميز علاقاته على الصعيد الديني بالبحث بالاعتدال والصبر . ولما كانت الجماعة الاسلامية « امة وسطاً » ، فقد كان عليها أن تقبل وتقرّ بوجود شعوب أخرى تحكمها قوانين غير قوانينها . وأتاحت شخصية القانون للاجنبي المقيم بشكل دائم أو موقت أن يتبع قوانينه الخاصة . وكان على المسلم الذهاب إلى « دار الحرب » أن يحترم بالمقابل النظام العام . وعلى صعيد العلاقات بين الدول ، أقامت الدولة الاسلامية منذ نشوئها علاقات دبلوماسية مع

= بقوله « على من عرفت وعلى من لم تعرف » ما نقله المؤلف عن المستشرق غولديهر . وكل ما عثرنا عليه في تفسير مشروعية السلام على غير معرفة أن يكون للتأنيس ليكون المؤمنون كلهم أخوة ، فلا يستوحش أحد من أحد . وأما الحديث فمرفوع إلى عبدالله بن عمر في صحيح البخاري . وأما السائل فهو أبو ذر الغفاري . (المترجم) .

(١٥٥) حسن المأمون ، « بعض مبادئ الاسلام » ، مجلة الصليب الاحمر الدولية ، عدد تشرين الثاني ١٩٥٨ ، ص ٥٩٨ .

(١٥٦) النساء / ٩٠ .

العالم الخارجي . غير أن معنى العدل الراسخ في أذهان المسلمين : وادراكهم الدينامي والجماعي لفكرة الرحمة : يدفعانهم إلى ملاحظة « دار الفساد والاضطهاد » . والوسيلة لتحقيق ذلك هي الجهاد .

← والجهاد جهد . جهد أولاً مع النفس لكبح الشهوات ، وجهد جماعي ثانياً لفرض الخير ومنع الشر في قلب المجتمع ، وجهد مسلح أخيراً مفروض على المؤمن بمفرده ، أو على الجماعة بأسرها : تبعاً للظروف . وليس حافزه فرض الاسلام ، وإنما الحفاظ على سلامة المجتمع وتأمين توسعه ، بالعمل بشكل تتاح معه لأي كان خارج دار الاسلام حرية اعتناق الدين . والكفر بحد ذاته عقاب . والكافر الذي لا يمنع المسلمين من ممارسة دينهم لا يستدعي عقاباً آخر (١٥٧) . ولا يمكن أن يتخذ الجهاد طابعاً عسكرياً إلا في الحدود المنصوص عليها في الشريعة القرآنية . وعندئذ يصبح قتلاً مقدساً ودينياً ، عادلاً في الدافع اليه وفي مباشرته وفي غايته . والمذهب التقليدي الذي يعتبر العدوانية فطرية في الانسان ينبعث بالجور النزاعات التي سببها الرغبة في الانتقام ، والتي يكون الدافع اليها المنافسة على المصلحة والغيرة و « الميل إلى العنف أو حب السلب والنهب » (١٥٨) . والحروب العادلة الوحيدة هي المرخص بها في التنزيل والتي تُشن في « سبيل الله » . وكل شكل آخر من أشكال العنف مذموم . وينبغي في التحليل الأخير أن تقود القوة إلى وحدة الوجود التي أرادها الله ، وإلى التوازن والانسجام ، وإلى « السداد » ، وإلى العدل بأوسع معانيه . وبهذا المعنى غير العسكري يظل « الجهاد »

(١٥٧) « وعلى أي حال ، فإن الكافر الذي لا يمنع المسلمين من إقامة دين الله سبق له أن عانى أوزار كفره » . ابن تيمية ، « في القانون العام » ، ص ١٤١ .

(١٥٨) غارات الغزو . انظر ابن خلدون ، « المقدمة » ، ص ٥٦ وما يليها (من النسخة الفرنسية - بالطبع - باريس ١٩٦٨ - المترجم) .

متواصلًا ، لأن الانسان خلق ليمارس العنف باستمرار على نفسه وعلى الآخرين ، كي يكافح ميوله الطبيعية إلى الاثرة ، والظلم ، والرغبة في القوة . ويتألف تاريخ الاسلام الحربي من أعمال عسكرية باهرة ، وأمثلة في التسامح والشهامة ، ومن مجازر أيضاً . إنه تاريخ بشر . ولا يخطيء المسلمون اليوم في الاعتزاز بماضيهم . فقد وفق النبي وخلفاؤه ، ولا سيما عمر بن الخطاب ، إلى غرس قيم انسانية عن طريق الاسلام في أذهان محاربيهم المتحمسين أشد الحماسة للدين الجديد (١٥٩) . وتردد الأمثلة الانسانية المشهودة لمحمد في فتح مكة ، وعمر عند دخول القدس ، وصلاح الدين في ظروف شتى ومتنوعة من معركته مع الصليبيين ، تردد هذه الأمثلة دون فتور على أقلام المؤلفين المسلمين من مؤرخين وفقهاء وأخلاقين . وقد جرّت الضرورات الآنية إلى بعض الافراط ، لدى قيام الانشقاقات والحروب الداخلية التي ما لبثت أن ذرّ قرنها ، وتبعها ، في اسبانيا والمشرق ، الصدام العنيف مع أوروبا التي كانت على أبواب نهضتها ، ومع ذلك فإن اجتياح القبائل التركية البدوية للشرق ، ثم التدفق المغولي الرهيب ، قد شوها قليلاً قانون الحرب الاسلامي على صعيد المذهب (١٦٠) . وقد يكون من

(١٥٩) نشير هنا إلى أن قواعد قانون الحرب ليست وهماً أسطورياً « حدثه » مؤلفون مسلمون معاصرون بهدف اثبات توافق الدين والمبادئ القانونية الحالية . فالسنة النبوية حافلة بالأمثلة . وها هو أحد مؤرخي القرن الرابع عشر (الميلادي) يشير وقد حشد الأخبار إلى وصايا محمد بصدد معاملة الاسرى ، ويبين استنكار المسلمين تصرف اعدائهم العرب في الاجهاز على الجرحى فوق أرض المعركة . انظر ابن سيد النص : « ثبت بمصادر قديمة عن القتال وسلوك المحاربين » . أشرف عليه وقدمه السيد فرج في « رسالة إلى الجندي العربي » ، ترجمه (إلى الفرنسية) محمد نصر الدين ، القاهرة ، ١٥١ صفحة ؛ انظر ص ٤٣ وص ٦٣ على التوالي .

(١٦٠) انظر تحليلاً عن حقبة أخرى لإيمانويل سيفان ، « الاسلام والحرب الصليبية » ، الايديولوجية والدعاية في ردود الفعل الاسلامية في الحروب الصليبية ، باريس ١٩٦٨ ، ٢٢٢ صفحة .

سوء الفهم للتاريخ وللطبيعة البشرية الادعاء بأن جميع الزعماء المسلمين راعوا الترتيبات القانونية المنظمة للعلاقات الدولية السلمية والحربية . ومع ذلك لا تنتقص هذه الانتهاكات من قيمة القوانين الدينية التي تظل ثابتة . كما لا ينقص خرق القانون شيئاً من طابعه الالزامي والقسري .

ويمكن تلخيص المبادئ الأساسية للنظام القانوني الاسلامي المطبق في النزاعات المسلحة : الدولية والداخلية على السواء ، والموجهة داخل منظور من قوة ورحمة ، على الوجه التالي (١٦١) :

- ١ - حظر التجاوز والغش والظلم في جميع المجالات .
- ٢ - منع إنزال الأضرار الزائدة على الحاجة بالعدو ، كالقتل ، والقسوة ، والتعذيب المهين .
- ٣ - حظر أعمال التدمير غير المفيدة . ولا سيما اتلاف المزروعات .
- ٤ - اداة الاسلحة المسمومة والتدميرات الجماعية العشوائية .
- ٥ - التمييز بين المقاتلين - وهم يحملون في الجيوش الاسلامية شارات مميزة - وبين المدنيين غير المشتركين بصورة مباشرة في القتال .
- ٦ - احترام المنسحبين من الالتحام ، كالجرحى ، والجنود المتمتعين بأمان موسّع - الحماية - ، وأسرى الحرب .
- ٧ - المعاملة الانسانية للأسرى الذين يُبادل بهم أو يُحرّرون من جانب واحد حين تضع الحرب أوزارها ، شرط ألا يبقى أي أسير مسلم مسلم في قبضة الاعداء .

(١٦١) نتناول من جديد أفكاراً سبق لنا بسطها في عجالتنا: « حول بعض القواعد الاسلامية المتعلقة بسير المعارك وحماية ضحايا النزاعات المسلحة » ، في « حوليات الدراسات الدولية » ، المجلد الثامن ، جنيف ١٩٧٧ ، ص ١٤٥ - ١٥٨ .

٨ - حماية السكان المدنيين : احترام أديانهم - وبالتالي حضارتهم - وروثاء هذه الأديان ، ولا شرعية قتل الرهائن واغتصاب النساء .

٩ - تأكيد المسؤولية الفردية : الغاء كل عقوبة تصدر بحق أشخاص عن جرائم لم يرتكبوها بأنفسهم .

١٠ - لاشريعة مقابلة الأذى بالأذى والتدابير الردعية التي قد تكون مخالفة للمبادئ الانسانية الأساسية .

١١ - التعاون مع العدو في الأعمال الانسانية .

١٢ - منع كل عمل مخالف لأحكام المعاهدات التي يعقدها المسلمون منعاً باتاً .

ولما كان الفقهاء المسلمون يعتبرون أن جوهر « الشريعة » إلهي ، فانهم يتمسكون بعدد من المعايير المتخذة مثلاً عليا ، ويرفضون تقنين ممارسات يحتمل رواجها . وإذا كان الاسلام ينادي بأنظمة عالمية لقيادة النزاعات المسلحة - وفي وسعه من جهة ثانية أن يفاخر بأنه لم يعرف قط الإبادة الجماعية ولا معسكرات الاعتقال - فانه ما يزال يملك في الوقت الحاضر اعتدالاً وحكمة يمكنه أن يجعل الانسانية تفيد منها . وباسم العدل والعقل يقصى ويطرد كل تجاوز. فليست الحرب ثأراً ، بل جهد لدفع الجور والاضطهاد . ويفرض هذا المفهوم إذن تحديدات دقيقة جداً في قيادة العمليات العسكرية . إنه صادر عن مفهوم أسمى للانسان بوصفه انساناً ، وعن الاحترام الواجب له بوصفه مخلوقاً من مخلوقات الله . ويستند القانون الدولي الاسلامي إلى مبادئ خلقية متينة تطمح إلى تخطي الواقع البشري اليومي . وقد أوضح النبي محمد ذلك حين قال : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

الفصل السادس

من حاضر الاسلام

« ان الرغبة في تبرير الذات التي تقع عليها
في جميع انظمتنا الاجتماعية لتضعف هذه الأنظمة».

مالرو

اليقظة الاسلامية والاستفهام الاصلاحي

على صعيد التاريخ السياسي ، حدثت مناورات أوروبا مصير الاسلام بشكل واسع منذ القرن السادس عشر . فقد أزاحه البرتغاليون والهولنديون بافتتاح طرق بحرية جديدة ، وتغلغت فيه بريطانيا العظمى ، وفرنسا على الاخص ، وحرمته روسيا أقاليمه الشرقية . واصطدمت الامبريالية الأوروبية بالاسلام في البلقان ، وعلى الطريق إلى آسيا ، وعند المنافذ إلى أفريقيا ، فأخضعته لنفوذها أو طوقته . حتى أنها آذت العبادة نفسها . وتضافرت التقوى الشكلية النازعة إلى التزمت ، والصوفية الشوهاء ، على تغذية البدع والخرافات ، وخنق اصالة الاسلام الخلاقة . وطغى الهذر بالعناصر الثقافية التقليدية على مواصلة البحث ، ولا سيما البحث العلمي . وانحبس الدين في تمسك صارم بالعقيدة سمح بعدم المساس بالقيم الدينية ، لكنه أثبت أنه ليس أهلاً تماماً لاستكمال المبادئ التي كان من شأنها أن تقود المجتمع الاسلامي إلى عهد من الرقيّ الفعّال . وضاعت عندئذٍ النظرة الاسلامية إلى العالم . وصاحب الرغبة في الحفاظ على وحدة العقيدة لحم للجهد الفكري بتأثير السلطة العسكرية لشعوب دخلت الاسلام حديثاً . وفي جو من الاستفهام والشك تأكدت القناعة بأن مصير الدين كان ما يزال مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمصير الثقافة الاسلامية السلفية . واحتجب التمييز بين

الدائم والزائل ، والاساسي والاضافي . واستقر الاسلام في ركود مطمئن ما لبث أن ازعجته غزوات الغرب في القرن التاسع عشر .

وكان العرب قد غابوا عن واجهة مسرح التاريخ الاسلامي خلال حقبة طويلة من الانحطاط المتزايد . ولم يظهر الاثراك المهيأون لاقتباس التقنيات العسكرية عن الغرب الذي تبنوا أسلحته أي استعداد للتبصر في مفاهيمه السياسية والاجتماعية . ولما كانوا متحصنين بثقة متغطسة ، فإنهم لم يعوا وعياً حقيقياً أن أوروبا كانت تتغلغل في الامبراطورية وتختق أنفاسها . وعلى صعيد الفرد المسلم ، رافق تلك اللامبالاة الحكومية المتعجرفة نقص في فهم الدين لن يتوانى المصلحون فيما بعد عن فضحه والتنديد به (١) .

ويقدّر بصورة عامة أن حقبة الثقة بالنفس انتهت بمجيء بونابرت إلى وادي النيل (٢) . فالهجمة الفرنسية على قلب الاسلام اكرهت المسلمين على البحث عن ذاتهم بازاء الغرب المنتصر . معيد الرابطة الثقافية بين الشرق الذي كان قد غرق في الخدر وأوروبا التي قدّمت نفسها آنذاك لاعلى أنها طرف محاور بل مهيمن . وولّد الاستعمار شعوراً بالعزّة الجريحة تحول إلى محاولة ترسخ ديني وثقافي وسياسي نشطها اصطدامها منذ البداية بالمصالح الامبريالية الأوروبية . وإذ قاد العرب حملة المجاهرة بمناوأة الاستعمار ، فقد عادوا إلى طليعة التاريخ الاسلامي .

وثبت أن الاسلام روح كل مقاومة يبدىها شعب مغلوب سياسياً ، غير خاضع مؤسسياً ، ومحك كل مقاومة . وقد نتج عنه ، بوصفه عنصر تمايز

(١) ان حياة المسلمين المحدثين عبارة عن « تظاهرة مناوئة لدينهم » ، الشيخ محمد عبده ، « الرسائل » ، ص ١٣٦ .

(٢) يستحق هذا التأكيد ولا ريب بعض التوضيح . وبالإمكان أن تذكر في هذا المجال مثلاً أعمال ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب وشاه والي علاه دهلوي .

وتحقيق للذات ، مسارات متباينة . وبالفعل فقد تمّ التعبير عن رد فعل الشعوب الاسلامية تبعاً - على الاخص - للسيطرة الواجب رفضها : أي - بشكل مبسط - أوروبا المسيحية أم تركيا الاسلامية . وكان على العرب محاربتها كاتيهما . فبعد أن تحالفوا بادىء الأمر مع الغرب - بوصفهم «عرباً» ، لا بوصفهم مسلمين - عادوا فقلبوا له ظهر المجن عندما أدركوا أن أي تعاون لم يكن ممكناً مع شريك ينشد أن يمارس عليهم اشرافاً من نوع استعماري ، أوضح -صوره نظام الانتدابات ووعد بانفور . وفي أفريقيا ، ساهم الدين في إقامة مجتمع جديد خارج النطاق القبلي أكثر جدارة بمقاومة التأثير الاجنبي . وفي آسيا ، تماسك الاسلام المرن الطيّع ونما في وجه النفوذ الاستعماري ، في اطار اجتماعي تقليدي . وقد حمل الاسلام في أكثر الاحيان راية الصراع مع الاستعمار (٣) .

وقد تجسّدت حول الاسلام الذي يقود حركة التحرر ثلاث ظواهر :
الاصلاح وتحقيق الذات والترسخ . وتؤلف هذه الظواهر الثلاث مترابطة نسيج التاريخ الحديث . وتتخذ مجتمعة مظهراً دينامياً ومعارضاً لم يكن موجوداً من قبل . ويستتبع البحث عن الذات ، وهو لا يمكن أن يتم من غير بعض الكدر ، بحثاً عن الأصالة ، وانماط تعبير مناسبة في آن معاً . ويختلط الإخلاص في الدين ، والحماسة الوطنية ، والاندفاع القومي ، والتطاع إلى مدى اسلامي شاسع ، في هذه الحاجة إلى التمييز بالنسبة إلى « الآخر » الذي كان بادىء الأمر الغرب المستعمر ، ثم غدا العالم الصناعي الرأسمالي أو الماركسي .

(٣) غير أن الاسلام كان يبقى على الحياد عندما يكون السكان المسلمون أقلية ، كما هي الحال في شبه القارة الهندية والحبشة . وقد تمكن المسلمون الهنود أن يتحرروا من الوصاية الانكليزية وأن يشكلوا في الوقت نفسه مجتمعاتهم له دولته الخاصة . وما يزال مصير السكان الاريريين يقدم عناصر أليمة بين يدي تاريخ أفريقيا الشرقية المعاصر .

ويقترن ردّ الفعل بشكل محكم . ولا سيما في العالم العربي ، بمحاولة
للإصلاح الديني . وهكذا يفتح الاسلام لينظم المعارضة على المستوى
السياسي ، ويجهّز نفسه بمعدات « ايدولوجية » مخصصة لتدعيم مواقفه
بالنسبة إلى العالم الخارجي وضمّ المسلمين في تضامن مشترك . وتغيب
الحجج عن التصنيف المجرد ، لأن الاحتجاج يبدو وكأنه دفاع حسي وعملي
- بل سطحي - عن الدين ، في جو فكري غارق بالقدسيات . وتعكس
دوافع المطالبة انفعالات وعواطف يعبّر عنها في البداية دائماً بألفاظ
« اسلامية » . فأول الأمر ، وبفعل النخبة المتأثرة بأشكال الفكر الغربي ،
يتخذ رد الفعل دائماً أكثر فأكثر طابع قناعة شعبية تحوّل لتضفي عليه
طبيعته الحقيقية وتلويناً اجتماعياً جديداً .

ولقد نجح الاسلام خلال تاريخه الطويل مرات كثيرة في صد الاعتداءات
الخارجية . الا أن الوضع كان استثنائياً جداً في مطلع القرن العشرين . فقد
ظهر العدو بوقت واحد في الداخل - مستبدّون رجعيون وشباب مكبوت -
وفي الخارج : سيطرة استعمارية وانبهار بالنجاح المادي . وتجذّرت أوروبا
الصناعية ، ثم الليبرالية ، ثم الماركسية ، في العالم الاسلامي بفضل قوة
الأفكار والمؤسسات التي أفرزتها ، كما بفعل الحاجات والطرز التي خلقتها .
وتمت أعمال التجديد في مرحلة أولى بمجهود لاواع أحياناً في محاكاة ورفضٍ
للقيم الأجنبية التي كان يُسعى إلى اكتناها سرّ نجاحها عن طريق فضح إخفاقاتها
الروحي . وكان الغرب قد فكك ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، أوصال
الثقافة التقليدية ، لكن كانت تجري ، بدافع من كسل فكري ، أو رغبةً
في الظهور ، محاولات لاقتباس بناء وايدولوجياته دون الروح النقدي
الذي كان من الممكن أن يتيح عملية تمثّل حقيقي (٤) . وكان ردّ الفعل

(٤) مالك بن نبي ، « دعوة الاسلام » ، باريس ١٩٥٧ ، ١٧١ صفحة ، ص ٧٣ .

غامضاً حيال أوروبا التي اتخذت « نموذجاً وغرضاً يُرمى » (٥) في آن معاً .
ولما كان المسلمون مرتين لسيطرة الاستعمار ، ثم مكبوتين بفعل تخلفهم
الاقتصادي ، فقد بحثوا عن هوية تحفظ لهم قيمهم الخاصة . وقادهم تعلقهم
بالتقليد الديني من أجل مقاومة النفوذ الثقافي الخارجي إلى إحلال النقاش
على الصعيدين الروحي والسياسي . وكان الغرب يمثل بالفعل آنذاك صورة
فوضى روحية أكثر مما يمثل مصدراً لأمثلة تُحتذى . ولكي يمثل ردّ الفعل
توكيداً أصيلاً في مجتمع متمحور حول الناحية الدينية ، كان لا بدّ أن
تُستبطن المقترضات التي تمتّ قبل أن تصبح مقبولة حقاً . وبالفعل ، يسود
جميع أحداث الحياة الخاصة أو العامة نوع من الشعور بالتقديس ينجم
ادراكه عن قناعة مطلقة ، ويحدّد مجرى التطور التاريخي . وهكذا ظل
جو من التدين قائماً فيما وراء الأزمات السياسية والاختلالات الاجتماعية
والاضطرابات التكنولوجية وانتشار الأفكار الأجنبية . ونسيان ذلك معناه
أن يحكم المرء على نفسه بعدم فهم التطورات الحديثة للعالم الاسلامي المعاصر .

ومع أن حركة الاستفسار وفحص الضمير والترسخ تهم العالم الاسلامي
بمجمله ، فقد صمم العرب على الاضطلاع بمهمة تقرير مصيره . وبالرغم
من أن الاسلام لم يعد « متوسطياً » (*) بصورة خاصة ، بعد الانتشار الذي
أصابه في أفريقيا وآسيا ، فقد عاد العرب ينصرون مسرح التاريخ الذي
كان الفرس ، ثم الاتراك ، قد حلوا محلهم فيه خلال ما يقرب من خمسة
قرون . وكثيرة هي الاسباب التي أدّت إلى هذه العودة .

وعلى الرغم من كون العرب أقلية ، فإن في أيديهم مركز التوجيه الروحي
للالسلام بكامله ، أي مكة . أضف إلى هذا أنه كان لا بدّ أن تستمدّ النهضة

(٥) محمد الاحبابي ، « الشخصية الاسلامية » ، باريس ١٩٦٧ ، ١٢٤ صفحة ، ص ١٠٢ .

(*) نسبة إلى البحر الابيض المتوسط . (المترجم) .

الثقافية والسياسية حججها من التراث التقليدي . وسُبِّح بحمد لغة الوحي
الاهلي ، ولُهِجَ بمآثر أبطال الدين الذين كان معظمهم في أول الأمر من
العرب أو المستعربين . وكان مفكرو المسلمين وجمهورهم قد وقعوا على
مواد للتأمل وعناصر للرجاء . وفيما كانوا يطمحون إلى الاضطلاع بالتركة
التاريخية لتوجيه قدر الدين في المستقبل ، اعادوا تشكيل نواة صلبة حول
مهد الاسلام - الذي عكسوا عنه صورة قد تكون أسطورية - وتاريخ
عظمته الاولى المجيد . وأتاح انكفاء تركيا محليا ومعنوياً للعروبة أن ترسخ
وتبلور الوعي العربي الحديث حول محورين متميزين في المفهوم الغربي ،
لكنهما ما يلبثان دائماً أن يختلطا في الاسلام : الديني والسياسي (٦) .

وكان الباعث الاكبر على النهضة الاسلامية الرغبة في التحرر من
الاستعمار. فقد غدا من الملائم بعد، التخلص من ربة السيطرة الاجنبية، القضاء
على التخلف الاقتصادي باستقاء التقنية وما ينتج عنها من مظاهر الثقافة من
مصادر خارجية. وأسهم الشعور بالخزي من السيطرة الاستعمارية، ومن الهزيمة
في فلسطين ، والتخلف الاقتصادي في أن يجعل من الترسخ السياسي أحد
جوانب البحث الديني العظمى . وتجنب المصلحون بصورة عامة أن يقطعوا
صلتهم بطبقة « رجال الدين » العلماء وخصصوا في الوقت نفسه جزءاً هاماً
من نشاطهم للسياسة . وتشابك التطلع إلى العزة القومية والاصلاح الديني
والنضال السياسي تشابكاً عميقاً ، وراحت كل نزعة من هذه النزعات
تغذي بالآخرات وتغذيهن . وكان التعبير عن توكيد التفوق الديني يختلط
بذكرات من المجد التالد وبالرغبة في إلباس المذهب حلّة قشبية . وعاد

(٦) طه حسين ، « النزعات الدينية في أدب مصر اليوم » ، في « الاسلام والغرب » ، ص

وعاد المسلمون وقد صُدموا بغلبة المادية الغربية إلى منابع الاسلام الثرة لتحديد هويتهم . ولذا يصعب ادراك البلبلات العميقة التي يعانيها العالم الاسلامي في الوقت الحاضر لتركيز الانتباه على الحقبة المعاصرة وحدها . فمعرفة التاريخ توضح الحوافز الجماعية والتصرفات الفردية ، بقدر ما يوضحها النظر إلى المذهب بعين الاعتبار .

وقد كانت الحركة الاصلاحية الاسلامية موضوعاً لكتابات ذات أهمية بالغة . والمقدمات الفكرية لهذه الكتابات متماثلة ، مهما يكن انتماء كاتبها الروحي أو الجغرافي (٧) . ومع ذلك تختلف الحلول المطروحة في عباراتها ، بل في أساسها . لكن هناك اجماعاً على الجهر بأنه لا يمكن اعتبار الاسلام مسؤولاً عن جمود العالم الاسلامي الطويل وانحطاطه الواضح . بل تُعزى الامراض الحاضرة على العكس من ذلك إلى المسلمين الذين اهملوا العيش وفق مبادئ دينهم . وإذا كانوا قد فقدوا الرخاء المادي الذي كانوا ينعمون به تاريخياً ، فلأنهم بالتحديد اهملوا التقيد بـ « نصف الشريعة الإلهية » . ولكشف النقاب الذي انسدل على العالم الاسلامي ينبغي أن نلح على الطابع العقلاني الكامل للتنزيل ، وعلى الطاقات اللامحدودة الكامنة في السنة النبوية . فحين كان المسلمون يحيون حسب ارشادات الدين التي تحضّ على التفكير وتشجع الروح النقدي ، اثبت الاسلام أنه حامل مشعل التقدم والرفق .

وليست أهداف هذه الحجج المستقاة من الماضي دفاعية فقط ، بل هي معدة لارهاق الوجدان الاسلامي . واعتمد المسعى بطريقة لاشعورية على الجمهور . وكانت الاقتراحات التي تقدّم بها المصلحون كثيرة : تخليص

(٧) انظر بيكتال ، « الجانب ... » ، ص ٣٨ وما بعدها ، وكذلك ، محمد فاضل الجمالي ، « رسائل عن الاسلام » كتبها أب في السجن إلى ابنه ، لندن ١٩٦٥ ، ١٠٨ صفحات ، ص ١٠١ وما بعدها .

العبادة من البدع والاطر البالية التي تراكمت عبر العصور ، والتميز بين ما هو أساسي وما هو ثانوي ، للابقاء فقط على المعتقدات الجوهرية حقاً . والعودة إلى منابع القرآن والسنة النبوية عن طريق التفكير الحرّ .

وقد ظهر اتجاهان رئيسيان : اتجاه الدفاع المحافظ في الظاهر والهادف إلى حماية القيم الاسلامية من توسع الحضارة المادية الاجنبية ، واتجاه معاكس يقول بقبول المبادئ العلمانية في مجتمع حديث تظل فيه للدين حرمة ومكانته دون أن يبقى قاعدة التفكير السياسي . وعلى هذا ، قام في وجه «الاصلاحيين المرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالتراث الثقافي الاسلامي ، والمبشرين بالعودة إلى استقامة الرأي التي لم يترددوا مع ذلك في نبذ بعض صياغاتها ، « أصحاب مذهب الحداثة » المنادون بتمثل جدي للفكر الحديث عن طريق اسلام تحرري وعقلاني يستوحي افكار أوروبا الغربية بقوة .

ولا ريب أنه من الاجدى أن نصف باختصار أهم نظريات المصلحين الدينية والسياسية ، على أن نحلل التشابه والاختلاف في النزعتين الرئيسيتين المشار اليهما ، لأن الفروق الدقيقة بينهما قد تتنوع إلى ما لا نهاية .

يصعب الكلام على جمال الدين الافغاني (٨) بوصفه رائداً ، نظراً لشخصيته القوية المتلوّنة ، ويبدو أن تعابيرهِ كانت تتنوع كأفكارهِ تبعاً للجمهور الذي يخاطبه . وكان لنشاطه ، وكثيراً ما كان انفعالياً وعفويّاً ، تأثير روحي هامّ على الجماهير الاسلامية . وقد حمل على المؤسسات القائمة ، ودعا للعودة إلى الاخاء الاسلامي الاصلي ، ووجه انتقادات لاذعة للمادية الغربية ولخمول أخوته في الدين . وكانت وحدة العالم الاسلامي الايديولوجية

(٨) نيكى كيدي ، « حل اسلامي للامبريالية » ، (كتابات السيد جمال الدين الافغاني السياسية والدينية) ، بركلي ١٩٦٨ ، ٢١٢ صفحة ، وفيه يقدم المؤلف ترجمة إلى الانكليزية لأهم ما كتبه المصلح .

والسياسية تمثل في نظره قلعة الصمود الوحيدة في وجه الامبريالية الأوروبية .
ورسم للاسلام صورة مجملّة تعود إلى عهد النبي وصحابته الذين تتناقض
قوتهم وانتصاراتهم العسكرية اشدّ التناقض مع العالم الاسلامي في أيامه .
ولم يَصْغُ الافغاني مذهباً حقيقياً متماسكاً ، فقد دان التقيد العقيم بالمعتقدات
الدينية ، وطالب بحق الفرد في مناقشة التعاليم التقليدية ، وبقدرة الدولة على
التشريع تجاوباً مع الحاجات المتزايدة لتنظيم اجتماعي معقد . فلقد صب
هجومه اذن على اصلاح البني بدل اصلاح الفرد (٩) ، لكن تأثيره كان
كبيراً فيما بعد . ويعتبره التاريخ بالفعل رائد اليقظة الاسلامية ، والاخاء
والتضامن الاسلاميين في مواجهة الغرب ، وحامل لواء مناوأة الامبريالية ،
والمنظر المشوش بعض التشويش لشكل من قومية إسلامية .

وكان ألمع تلاميذ الافغاني الشيخ المصري محمد عبده (١٠) الذي بنى رأيه
على مسلمتين أساسيتين : الأولى دور الدين الضروري ضرورة مطلقة لحياة
الشعب ، وبالتالي سمو التنزيل القرآني غير المدافع ، والثانية ضرورة تبني
أحسن ما في العلوم الغربية وتمثله . ولما كان الاسلام ينسجم انسجاماً كاملاً
مع العقل ، فلا يمكن أن يدخل في صراع مع الرقي والتقدم . ولقد كان من
الواجب أن تتيح له هذه القدرة على التكيف أن يقصر مقترضاته الخارجية
على التقنيات دون غيرها . وكان عبده الذي يخالف استاذة الافغاني الرأي
مخالفة واضحة في هذا الصدد يشكّ في جدوى اصلاح مبنيّ على التحريض
السياسي على الاستعمار مدعوماً بالحجج الدينية . وكان يعتقد على العكس أن
تحرير العالم الاسلامي يمرّ بالتححرر الفردي ، ويطالب بالغاء العبوديات التي
فرضتها المحاكاة الآلية لمعتقدات دينية لم تفهم على حقيقتها . وقد استند

(٩) بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ١٤٧ .

(١٠) انظر « الرسائل » ، وخذوري ، « Political Trends » ص ٦٠ وما بعدها .

في هذا الصدد إلى التحذير القرآني : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١١) . وكان يأمل في أن يعيد الثقة إلى نفوس المؤمنين بتقديم الأسس الاخلاقية للمجتمع الجديد المطلوب بناؤه بالعودة إلى اسلام خالص من الشوائب ، قادر على تمثّل التقدم الخارجي وتأمين العدالة الاجتماعية على الصعيد الداخلي . وبوصفه مصلحاً « دينياً » بشكل أساسي ، دخل اذن التاريخ وخلد ذكره .

وإذا كان الافغاني لا يبدو واضحاً تماماً ولا دقيقاً في عرض آرائه ، فان عبده يبدو بالمقابل مغالياً في التمسك بأهداب العقيدة . وقد نجح في أن يقدم للمسلمين إيماناً خالصاً من الشوائب ، إلا أنه تنقصه الفعالية ، لأن البعد الاجتماعي (١٢) كان قد عزب عن باله . ورغبة منه في تخليص الدين من البدع والأوهام والممارسات الخارجة على الاصول ، فقد حضّ أبناء دينه أن يعودوا إلى الانكباب على شرح العقيدة . وكان يرى أن احتمالات النجاح في أية محاولة اصلاحية خاضعة لعودة المسلمين إلى حرية الرأي بفتح باب الاجتهاد ، وانه لا ينبغي أن يتحقق النصر على الغرب المسيطر ، ولا أن تم نهضة العالم الاسلامي بالعنف ، بل بأن يجهد المسلمون في التفكير بأنفسهم . وانقسم تلاميذ عبده عند وفاته عام ١٩٠٥ إلى فريقين مثّل كل منهما جانباً خاصاً من فكر استاذہ ..

فلقد أضفى رشيد رضا ، السوري (*) الدينامي الذي لا يكلّ ، على مذهب الاصلاح العربي نبرة أكثر ميلاً للدفاع عن الدين ، ان لم نقل نبرة جدالية عنيفة أحياناً . وراح يعرض آراء الشيخ محمد عبده المتعلقة بضرورة

(١١) الرعد / ١١ .

(١٢) بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ٤٩ .

(*) سوري بالمفهوم الذي كان سائداً في ذلك الزمان . (المترجم) .

اعادة تفسير الدين بناء على الينابيع الاصلية ، القرآن والسنة النبوية ، بيد أن عرضه كان متأثراً أشد التأثير بالافغاني . وحاول أن يقدم ببعداً سياسياً ، نابغاً لبعض الوقت من جامعة اسلامية ، لعملية تجديد العالم الاسلامي . ففي نظره أن وحدة الاسلام الايديولوجية والسياسية كفيلا بإحباط تطاولات الغرب . وانصرف رشيد رضا من هذا المنظور إلى بناء نظرية حول خلافة مجددة تقوم بدور فعلي في قيادة المجتمع الاسلامي روحياً ومادياً . واذ كان متشدداً بشكل جوهري ، فانه لم يقتصر على المطالبة بمجرد العودة إلى التعليمات التقليدية ، بل ميّز بين « الشريعة » المقدسة الثابتة الخالدة التي تنظم حياة الفرد الخاصة ، والشريعة السائدة في المجالين السياسي والقانوني ، وهي شريعة قابلة للتغيير لأن فكرتي العدالة الاجتماعية ورخاء المجتمع تتطوران بمرور الزمن . وفي الامكان أن يتم تجديد التشريع باجماع العلماء ممثلي الامة المجتمعين في نوع من « برلمان اسلامي » . وقد جمع المؤلف بذلك بين مفهوم الشورى القرآني واجماع الامة للتدليل على امكان اقامة حكومة تمثيلية في الحاضرة الاسلامية . وبالأجمال ، كان رضا يعترف مثل استاذة عبده بصلاح الافكار الحديثة ويطالب بتبنيها . وقد تجاوز فكر عبده بالجنوح إلى التطرف السياسي مهيناً لظهور حركة كان من شأنها فيما بعد تحريك المسرح السياسي في العالم العربي بخاصة : « الاخوان المسلمون » .

ولما كان الاخوان المسلمون يطمحون إلى اعادة بناء المجتمع الاسلامي تبعاً لأدق المبادئ القرآنية التي تقدم بالتأكيد حلولاً للمعضلات الاجتماعية القائمة في هذه الحقبة ، فقد حاولوا خلق حركة جماهيرية للاستيلاء على الحكم . وليس بامكان المرء أن يوجز بطريقة منطقية مذهب الحركة التي انتقلت من مجرد توكيد صلاح المبادئ الدينية إلى التطرف السياسي الذي كان

عنيفاً أحياناً . وباختصار (١٤) فإن الاسلام في نظرهم هو أولاً منهج أخلاق وعدالة اجتماعية يضم كل القيم التي يحتاج اليها المؤمنون لبناء مجتمع يكفل الرخاء الجماعي والحرية الفردية من خلال المساواة . وإذا كان الدين يحل جميع المضكلات ويبين السبيل إلى نعيم الآخرة ، فليس من حاجة إلى محاكاة الأفكار والمؤسسات الأجنبية ، ولا إلى تمثّلها . وعليه فالامر لا يتعلق بوضع برنامج سياسي جديد ، بل بالتطبيق الحسي للتنظيمات المنزلة التي يؤدي تفسيرها السليم إلى التحرر من المغالطات التاريخية المتراكمة بفعل الاعتقاد الشعبي . وباستثناء المادية المفرطة والشيوعية الملاحدة ، فإنه قد يعثر على جميع الاسس التي تقوم عليها الانظمة الاجنبية في قلب الاسلام الخالص من الشوائب بالذات (١٥) . ولقد تمكن « الاخوان المسلمون » في الظاهر من اصفاء دينامية خاصة على عقيدتهم بـ « استبطانهم » برنامجهم على وجه التقريب بعمل شبه مقدس من أعمال « المؤاخاة » (١٦) . واكتسبت الحركة قاعدة شعبية حقاً ، بتعبيرها عن تطلعات المؤمنين إلى بناء مجتمع مصوّر وكأنه مثالي ، مجتمع

(١٤) انظر خدوري ، « Political Trends » ص ٧٦ وما بعدها ، وابن نبي ، « دعوة... » ص ١٤١ وما بعدها .

(١٥) اتخذت الحركات الدينية ذات الامتدادات السياسية والاجتماعية التي طالبت بأن يعاد تطبيق القاعدة المطلقة الخاصة بالشرعية المنزلة على المجتمع الاسلامي مظاهر أخرى منها « دار الاسلام » في أندونيسيا ، و « الاستقلال » ، وهو حزب قومي واشتراكي مغربي . انظر غواديو اتيليو ، « علل الفاسي » ، أو تاريخ (حزب) الاستقلال » ، باريس ١٩٥٢ ، ٤١٦ صفحة ؛ بينما بدت الحركة الاصلاحية الجزائرية - ولندكر ذلك في هذا السياق - أكثر تمسكاً بالعقيدة ، وبالتالي خجولة في مادتي السياسة والاقتصاد . انظر كذلك علي مراد ، « الحركة الاصلاحية الاسلامية في الجزائر من ١٩٢٥ إلى ١٩٤٠ » ، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي ، باريس ١٩٦٨ ، ٧٢ صفحة ، ولا سيما ص ٣٠٦ وما بعدها .

(١٦) بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ١٤١ .

أكثر عدلاً في الداخل وأشد عزة في الخارج . وعلى الرغم من تجاوزات بعض زعماء الحركة المتأخرين ، والقمع الصارم الذي مورس عليها في بعض البلاد ، فإن تأثيرها ما يزال ماثلاً ولا ريب في الوجدان الشعبي كما في أوساط المتعلمين والشباب ، في انتظار انبعاث جديد وانتعاش معنوي . ويبدو أنها لم تقل بعد كلمتها الأخيرة بشكل أو بآخر .

وتبدو المدرسة الاصلاحية الهندية نسيج وحدها . فقد طالب المسلمون الهنود ، مثل اخوتهم العرب في الدين ، اعادة تفسير المعتقدات الدينية تفسيراً عقلانياً لا يضرّ بالقرآن أو السنة . أوظهروا أنهم بمجموعهم أقل سلفية من المؤلفين العرب . فقد بشر « السير » سيد أحمد خان بتبني المنجزات العلمية والتوفيق بين المؤسسات الغربية وبين اسلام معصرن ، فأنشأ لهذا الغرض جامعة تكون النطاق الذي « يمكن أن تدرس فيه صفوة الفكر الغربي في جو اسلامي » .

والكاتب البارز الثاني كان أمير علي (١٧) الذي بسط تعاليمه في سيرة نبوية تمجيدية وصف فيها الرجل ، شارحاً كيف نجح في وضع حد للفوضى التي كانت الجزيرة العربية غارقة فيها ، وفي تمهيد السبل أمام الانسانية لتقدم واسع حين نادى بأولية العقل . وفي رأي الكاتب أن حياة محمد وحدها شاهد حيّ على ما في الاسلام من امكانيات التكيّف مع الازمنة الحديثة . وقد أصاب أمير علي نجاحاً باهراً - حتى في العالم العربي - على الرغم من أنه شيعي . ومع ذلك فإن قلّة من قرائه فقط تابعته في تأكيدّه بأن القرآن كان نتاج النبي محمد الشخصي .

(١٧) صاحب « روح الاسلام » .

وأخيراً كان محمد إقبال (١٨) بثقافته العريضة وذبوع قصائده (١٩) ، أشهر كتاب المذهب الاصلاحى الهندي . ولما كان مقتنعاً بأن الاسلام يتمتع بطواعية لا حد لها ، فقد طالب باعادة فحص النظام الاسلامى برمته ، من غير أن يقاطع الارث القديم . ونادى (٢٠) بانشاء صيغة جديدة لـ « ديمقراطية روحية ذات طموح اسلامى » (٢١) ، عن طريق إجماع الامة والجهود التأملية الفردية . وقد رفض بخلاف رشيد رضا ، فكرة عودة الخلافة ، متذرعاً بأن الاسلام اخلاص لله وشريعته ، لا موجه سياسى لدستور حكومى . وكان إقبال يظن وهو يجمع جمعاً وثيقاً بين العقائد والمؤسسات الاسلامية التقليدية المفسرة أحياناً بطريقة وهمية ، وبين العقلانية الغربية ومبادئها التشريعية ومعارفها التقنية ، ان فى وسع الاصلاح أن يحقق تسوية من دون صدام (٢٢).

(١٨) فى « اعادة بناء » . انظر كذلك أحمد فى « إقبال » .

(١٩) ا. ج. اربيرى ، « مظهر الحضارة الاسلامية مستخرجاً من النصوص الاصلية » ، لندن ١٩٦٤ ، وفيه بعض الترجمات بالانكليزية لقصائد إقبال . انظر الفصل الرابع عشر : « ثورة الاسلام » ، ص ٣٧٨ وما بعدها .

(٢٠) « اعادة بناء » ، ولا سيما الفصل السادس ، ص ٣٦ وما بعدها .

(٢١) غارديه ، « الاسلام » ، ص ٣٢١ .

(٢٢) قد يكون من الملائم قبل أن نختم هذا العرض الموجز عن المصلحين المسلمين الهنود أن نذكر مبادرة الشيخ محمد أشرف الذى أصدر عام ١٩٤٨ مجلة شهرية خاصة بالاسلام تحت عنوان « الادب الاسلامى » كانت أهدافها كما يلى : « اولاً - ان تعكس بشكل مناسب طموح الاسلام إلى استعادة مجده التليد ؛ ثانياً - ان تقدم تفسيراً جديداً للاسلام يتلاءم وظروف العالم المتقلبة ؛ ثالثاً - أن تحلل الحالة الحاضرة بطريقة نقدية عن طريق نبش الكنوز الدفينة للماضى الاسلامى الحقيقى ، وهى كنوز جعل الجهل بها المسلمين غير واثقين من مستقبلهم ؛ رابعاً - أن تكون البوتقة التى يتم فيها داخل العالم الاسلامى بأسره تبادل الآراء الكفيلة ببسط الاخاء الاسلامى إلى حدود الكون » . ولقد وسعت هذه المبادرة ، وهاهى ذى « منشورات أشرف » فى لاهور تخرج كثيراً من الأعمال الهامة . انظر الفرد غيوم ، « الاسلام » ، هرموندسورت ، طبعة ثانية منقحة ، ١٩٦٤ ، ٢١٠ صفحات ، ص ١٦٣ وما بعدها .

ويساعد العرض المقتضب لآراء أهم المؤلفين المسلمين المحدثين على التمييز بين اتجاهي حركة التجديد الاسلامية الرئيسيين : « مذهب الاصلاح » و « مذهب التحديث » .

ولا يبحث مذهب الاصلاح عن الرقي والتقدم انطلاقاً من المعطى السياسي أو الاجتماعي أو التقني الحالي ، وإنما يستولي على « برنامج العمل » الذي يؤلفه الاسلام . ولا تعني العودة إلى الينابيع بالضرورة انه ليس للخطوة الفكرية التي اريد لها أن تكون مثالية تأثير على الحاضر المباشر ، ولكنها تهدف بالحرى إلى دمج الآراء والمؤسسات الأجنبية في اطار هوية اسلامية بحث . ويتوسّل الرجوع إلى الماضي ، مثله من جهة ثانية مثل رد الفعل حيال الغرب المسيطر ، خطوة ذهنية لتحقيق الذات في الاستمرار ويستخدم ما قد أنجز مرآة لعكس مستقبل أريد له أن يكون مثالياً . والقوة المثيرة للصورة المنمّقة أحياناً ، والاسطورية أحياناً أخرى ، تخلق الالباب وتكشف النقاب عن حنين إلى النقاء الأصلي الذي غاب . وقد يتخذ هذا النشدان طابعاً « ثورياً » حقيقياً على الصعيدين الديني والسياسي ويؤلف « نهضة » ، مستتبعاً إعادة بناء الثقافة الاسلامية على صعيد العقيدة والتنظيم الديني الذي من شأنه تحرير الاسلام من اغلال العلوم الدينية والتشريعية القائمة على تفسير تقليدي ناقص .

ولا مفرّ في السياق الاسلامي من ان تبدأ كل « نهضة » باصلاح ديني ، غير ان الحركة الاصلاحية اخطأت - على ما يبدو - في احلال الاستفسار عند المستوى العقدي المحدود دون ان تحسب حساباً كافياً لدينامية المجتمع الصناعي المعاصر . كما قصّرت في إحسان توجيه التيار الانفعالي والروحي الواسع الناشئ عن الخزي الذي كانت تستشعره الجماهير الاسلامية المغلوبة سياسياً . ولم تكن المنزلة الوسطى - الفضيلة الاسلامية الاساسية جداً - بين التأمّل المتوجّه إلى العقل والمنافحة السياسية قد عثر عليها بعد . وكان الناس

ما يزالون ينتظرون العثور على مظهر ملائم للإسلام الحديث معروضاً بكلية .
ولقد كان من شأن هذا الاكتشاف ثانياً أن يضع حداً لمحاولة اعتناق افكار
أوروبا ومؤسساتها السياسية والاجتماعية في الوقت الذي تُعتنق فيه تقنياتها
ومعارفها (٢٣) . إلا أن الادعاء - كما يفعل الادب الغربي في كثير جداً من
الاحيان - بأن مذهب الاصلاح « يقنع في الحقيقة موقفاً بالغ المحافظة ...
وأن التقدم يتمثل أول ما يتمثل في عودة إلى الماضي الأمثل ، مصحوبة
بتكييف مع حاجات الحاضر » (٢٤) ادعاء مغلوط وغير منصف بالتأكيد .
وان مقارنة تاريخية لكفيلة بإثبات ذلك . وبالفعل فإن المفكرين الانسانيين
الذين همأوا للنهضة في أوروبا استندوا إلى نفوذ « القدماء » لدعم
مطامحهم والصورة التي لوّحوا بها عن العهود القديمة كانت هي الاخرى
منمّقة ، فنظام الرق الاغريقي والامبريالية الرومانية مثلاً ، لم يكونا
موجودين فيها على الاطلاق . ولا كان من أمر الاصلاح البروتستاني الذي
مثّل فيما بعد حركة تحرّر خارقة في أوروبا أن فعل شيئاً غير العودة إلى
الينابيع (٢٥) .

وقد صدر « أصحاب مذهب التحديث » عن الشريان « الاصلاحى »
المماثل ، مطالبين بتنقية الدين وإنعاشه ، لكن على مستوى الادراكات
الفردية على الاخص . ف « الايديولوجية » غير أكيدة لأنها تضمّ حولها عناصر
شئى من الثقافة الغربية أو العقيدة الماركسية ، تجمعها وتكدّسها النخبة المفكرة
المثقفة ثقافة أجنبية التي غالباً ما تكون قد قطعت صلاتها بالحضارة الاسلامية

(٢٣) بيكتال ، « الجانب ... » ، ص ١٧٠ وما بعدها .

(٢٤) جوميه ، « المنار » ، ص ٩ ، الذي يفسر مذهب التحديث على هذا النحو ، بينما له
عندنا تفسير مختلف .

(٢٥) الاحبابي ، « الشخصية ... » ، ص ٩٣ ، والعروي ، « الايديولوجية » ، ص ١٠٣ .

التقليدية . وقد يبدو (٢٦) أن باعني الحركة اهتموا بـ « تغريب » البنى الاجتماعية أكثر من اهتمامهم بتغيير المؤسسات . ولرغبتهم في أن يكونوا « تقدميين » جداً ، وبتغاضيهم عن « الروح الاسلامي » ، فقد أسهموا في تفاقم اختلال المجتمع الاسلامي المعاصر . ولما كان مذهب التحديث عملياً وتجريبياً أساساً ، فقد خضع للتحوّلات الصادرة عن العالم الخارجي ، بدل أن يوجه مسيرتها . وبدا المذهب وكأنه تكديس لآراء مقترضة مرتين . فقد أدخلتها بادیء الامر النُخب المتغربة التي أولعت زمناً بالافكار التحررية ظناً منها أنها ستجد فيها علاجاً ناجعاً للقضاء على الهيمنة الاستعمارية والطغيان الداخلي . وسارت الافكار الماركسية بعد ذلك في الألفية نفسها ، وهي تبدو وكأنها وسيلة لدفع الاشكال الجديدة للامبريالية الخارجية ، وحلّ لمعضلات التنمية الاقتصادية في اطار العدل الاجتماعي .

يضاف إلى ذلك على الصعيد الحسّي أن أكثر البلدان الاسلامية — تلك الناشئة عن التحرر من الاستعمار — كانت تملك مؤسسات إدارية وسياسية « وطنية » من الصعب اطّراحها دون وجود بديل عنها . وبقيت الافكار الغربية على هذا جائحة ولم تكن الحركة التحديثية قد تمكّنت بعد من إيجاد المفاهيم الاصلية التي تصدّ المقترضات المكبّلة لتتيح تمثلاً حقيقياً للمساهمة الاجنبية ، تلك التي تكون موافقاً عليها ، لا تلك التي يفرضها التاريخ . وإذا ركّزت انتباهها بشدة على البنى المراد إصلاحها نظرياً فقد انعدم تأثيرها على ما هو كائن في الواقع . وبحث عن حلّ آني بدل البحث عن التوازن في الوقت المناسب . فالعقلانية أو الاشتراكية « العلمية » اللتان أنجبتهما تهدافان إلى النهضة عن طريق مساهمة الطبقات الشعبية . ومع ذلك ، فما كانت هذه لتقدّم نصيبها الحقيقي إلا إذا بدت الخيارات الاساسية « اسلامية » .

(٢٦) بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ٦٤ .

ويظل الماضي الغابر ماثلاً بجثث في الاحداث اليومية الراهنة . وبالاختصار فانه إذا كان المذهب الاصلاحى قد أفرط حتى اليوم في التسليم دون تمحيص ، فان التحديثية أخطأت على العكس في اعداد مذهب متماسك يعمل بالاندفاع الذاتى أكثر مما يعمل بالانضباط الفكرى .

وانجب المذهب التحديثى بأشد تياراته تطرفاً نزعة إلى نبذ الدين وعلمنة الدولة الاسلامية الحديثة . وقد يكون الاسلام (٢٧) في نظر بعضهم حقيقة دينية خالدة ونظاماً خلقياً لا يضاهى ، لكنه لا يملك قط أن يتدخل في شؤون العالم المعاصر السياسية . ولم تجد العلمانية التي تبدو حلاً سهلاً نظرياً ، فيما عدا نجاحها في تركيا وهو ليس نهائياً بالضرورة على كل حال ... كثيراً من الآذان الصاغية لدى الجماهير الاسلامية .

القومية والدول الاسلامية

العالم الاسلامى اليوم مقسوم إلى دول قومية ، ومن المحتمل جداً أن يستمر وضعها في هذا الاتجاه (٢٨) . ولا يتعلق الامر فقط بواقع سياسى ذى شأن ، بل هو أيضاً ظاهرة لها انعكاساتها النظرية على العقيدة الاسلامية ، كما على حقيقة مفهومها الدولى التقليدى وقابليته للممارسة العملية .
وهناك اتفاق على الاعتقاد بأن الحربين العالميتين تؤولان انقطاعين تاريخيين

(٢٧) على عبد الرازق ، « الاسلام واصول الحكم » ، ترجمه (إلى الفرنسية) فولاذ يكن في « رسائل الشرق » ، ص ١١٩ - ١٢٤ .

(٢٨) البير حوراني ، « رؤية تاريخية » ، (الشرق الادنى وابحاث أخرى) ، بيروت ١٩٦١ ، ١٦٠ صفحة ، الفصل الثالث ، ص ٧١ وما بعدها ، وهو يعالج أوضاع البلاد العربية بصورة خاصة .

عميقين . فقد أحدثت حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ في الشرق الأوسط العربي تغييرات سياسية ملموسة بانحلال الامبراطورية العثمانية ، وعلى المستوى المعنوي ، باعلان ولسن حق الشعوب في تدبير شؤونها بأنفسها . وأدى الغاء الخلافة عام ١٩٢٤ ، وقد تلا خديعة الغرب الذي ضم اليه الاعضاء المبتورة من الامبراطورية التركية ، إلى إثارة الضغائن وتعجيل المسيرة القومية . وقد أسهمت الخصومة بين الامبرياليات الغربية ، والنزعات الايديولوجية الناتجة عن انشاء الدول الشيوعية فيما بعد ، في تدعيم الحركة . فكان أن حررت الحرب العالمية الأولى العرب من النير التركي ، وأذكت الثانية الشعور القومي وقادت ببطء إلى زوال الاستعمار عن الغالبية العظمى من الأقاليم الاسلامية الواقعة تحت السيطرة الأوروبية . وهكذا يدور السؤال عن الطريقة التي استطاعت بها هذه الاحداث أن تنهل من الاسلام ، المثل الأعلى في الإنحاء والعالمية ، و « مبطل القوميات » بشكل أساسي في الظاهر .

ولما كان الترسخ القومي مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بانبعاث الاسلام ، فقد نمت الحركات الأولى في ظل نظريات اصلاحية - ولا سيما نظرية الافغاني - لم تكن قد قصرت مع ذلك في المطالبة بالابقاء على وحدة الجماعة داخل اطار جامعة اسلامية مجددة . وقد غيرت ظروف تاريخية محسوسة مجرى الوقائع المادية . وأظهر الاسلام أنه العنصر المحرك ، واتخذت القومية شكل حركة جماهيرية ، مستندة إلى الدين السائد بين أفراد الشعب ، الدين الذي سيقدم فيما بعد معظم القوى صاحبة المطالب . ومع أن الاسلام عالمي ، فقد نشطت القومية التي مثلت عنصراً هاماً من عناصرها بوصفه « الايديولوجية » الوحيدة القابلة للنقل والتحويل في الحال ، مشكلاً بذلك ملاط الالتحام وتحقيق الذات والوحدة المعنوية والخلقية . وكانت القومية ، وإن محصورة ،

دينية بادية الأمر (٢٩) . وارتبط الجهد السياسي والمطالبة القومية بالواقع الروحي للإسلام الذي تمكن - كما فعل طوال تاريخه - من تزويد الظواهر الوقائية التي كان عليه أن يسايرها بصيغ التعبير وبالمسوغات (٣٠) .

وقد يكون من المناسب حينئذ تحليل نظرية الجامعة الإسلامية بوصفها سنداً للقومية أو معارضة لها تبعاً للنظرة المثلثة الخاصة بالحقائق ، والمذاهب ، والعواطف . وإنّ نظرة مبتورة إلى الظاهرة قد تؤدي إلى أخطاء فادحة . فلم يحدث قطّ أن قدّم « مذهب الجامعة الإسلامية » أكثر من أفكار غامضة تتعلق بوحدة روحية ، وتتعلق في بعض الأحيان بأن تقام من جديد خلافة منسّطة ، في نطاق كتابات دفاعية عن الدين نازعة إلى الاستجابة لضروري تحقيق الذات وحماية المسلمين من الغرب . ولما كان مذهب الجامعة الإسلامية يتوسّل الدين بوصفه أيديولوجية للالتفاف والتضامن في وجه الخارج ، فقد نعته الرأي الغربي بـ « التعصّب » و « الرجعية » . ولا مرأى في أن السلطان عبد الحميد استخدم في الربع الأخير من القرن التاسع عشر حجج ذلك المذهب - وهي حجج مشوشة نوعاً ما - لمحاربة الحركة الانفصالية في ملحقات

(٢٩) ان معارضة حزب « الدستور » في عامي ١٩١٩ و ١٩٣٩ لسياسة التجنيس التي باشرتها فرنسا في تونس تمت باستخدام حجج دينية . وبدأ التجنيس منافياً للإسلام لأنه تراءى وكأنه يخفي تحضيراً لعملية تنصير . وكان لا بد أن تنشأ مقابر خاصة لدفن التونسيين المسلمين المجنسين . ولهذا المثال دلالة كافية ، حتى وإن أخذ في الاعتبار استخدام الحدث لأغراض سياسية . انظر بيليغران ، « الإسلام » ، ص ١٢٧ .

(٣٠) انظر بيارد دودج ، « دلالة الدين في القومية العربية » في ج . هاريس بروكتور « الإسلام والعلاقة الدولية » ، لندن ١٩٦٥ ، ٢٢١ صفحة ، ص ٩٤ - ١١٩ . يعالج المؤلف شؤون العالم العربي بنوع خاص . والمثال العربي أكثر اقناعاً وانطباقاً بالطبع ، وإن كان في رأينا ريادياً أكثر مما هو حصري . وفي الامكان ان تطبق خلاصات واستنتاجات مماثلة على البلاد الإسلامية الاخرى بعد اجراء التغييرات اللازمة .

الامبراطورية ، والاندية التحررية المعارضة لاستبداده. واختلق نظرية تضاد اسلامي ذات مقصد تكتيكي وسياسي ، بعيدة جداً عن روح الاخاء القرآني الذي فرضه الدين ، والذي نادى به مثلاً فيما بعد عاهل السعودية الملك فيصل . وقلبت أوروبا من جهتها المذهب لحساب مصالحها الآنية . ولما كانت تشجع مماثلة الخلافة ببنية النصرانية في العصور الوسطى ، عن طريق الاعتراف للسلطان بنفوذ روحي في الظاهر ، فقد وجدت في ذلك ذريعة للتدخل في الشؤون العثمانية الداخلية عبر الاقليات المسيحية المحمية .

وقضى الغاء الخلافة في عام ١٩٢٤ على كل أمل آني في وحدة سياسية اسلامية . وكان قد سبق أن حارب مذهب الجامعة الاسلامية على كل الجبهات . فلم تعمّر وكالة انباء اسلامية أنشئت عام ١٩١٤ سوى مدة وجيزة ، إذ قاطعتها أوساط الصحافة الغربية ذات النفوذ مقاطعة منظمة . أضف إلى ذلك أن عصبة الامم التي كانت قد أبصرت النور منذ مدة كانت توجس من المذهب بوصفه تنظيمًا قومياً أعلى ينافسها . وأياً تكن صلاحية الحركة في بادئ عهدا ، فقد كانت مندورة للإخفاق ، لاصطدامها بمصالح أوروبا . ولا بدّ أن نضيف أن بروز المشاعر الانفصالية – ولا سيما في العالم العربي – والمطامع في الهيمنة ، وتضارب مصالح الاقطار الاسلامية الخاصة ، وكذلك الصعوبات المادية والمالية التي كان من الممكن أن يشكلها تحقيق برنامج الجامعة الاسلامية ، كانت أيضاً من أسباب الإخفاق .

ودان الاصلاحيون المسلمون بشدة أولاً الحركات القومية بوصفها منافية لروح التنزيل الهادف إلى توحيد جميع الشعوب الاسلامية على أساس المساواة في جماعة متآخية . إلا أنهم ما لبثوا أن ارتضوا بها وتقبلوها بوصفها تدبيراً ملائماً آنياً ، لأنه الوحيد المؤهل لأن يضيفي على الاسلام العصري البعد السياسي المنشود .

وهنا يمكن مناقشة القضية من ثلاثة مناظير خاصة : تأثير الافكار الأوروبية ، وخاصة القومية في بلاد اسلامية ، والتوفيق النظري بين قومية الدولة والعالمية الدينية .

وقد فرض الاستعمار الاوروبي - علاوة على أنه أجبر العالم الاسلامي على تحديد ذاته حيال الغرب - على الدول القومية التي ستظهر إلى الوجود حدودها السياسية ، وعلى سكانها تسميتهم . وكان أن ترعرعت المعارضة غالباً في نطاق الكيانات القطرية التي أخرجت للوجود . وأثار عجز السلطنة العثمانية عن قيادة النضال الاسلامي الموحد حركة قومية مدربة في العالم العربي استهدفت التركي المسلم والغرب المسيحي على السواء . وكان التعبير عن الحماسة عنيفاً أحياناً لانعدام وجود الجهاز المركزي ، ثم تشتتت الحمية فيما بعد متموضعة تبعاً للهيئات المنوي اطراحها حسب ترتيبها في الأهمية : الفرنسية فالانكليزية فالتركية بالنسبة للعروبة ، والهولندية فالبريطانية فالهندية في الشرق الأقصى ، ومؤخراً الصهيونية .

وهناك عامل آخر أشد حذقاً من عوامل التأثير الأوروبي على القومية في الديار الاسلامية متأثراً عن النظام السياسي التحرري نسبياً للبلدان المستعمرة التي لم تتمكن من خنق الدعوات إلى الاستقلال والمطالبة القومية بالحقوق وكان الوضع مختلفاً تماماً في جمهوريات الاتحاد السوفياتي الاسلامية مثلاً . فما تزال مطالبة البلاد الاسلامية المستقلة بحقوقها تتجنب الإشارة بصورة عامة إلى وضع الأربعين أو الخمسين مليون مسلم الذين بقوا تحت السيطرة الروسية ، إما بدافع من انتهاز الفرص ، وإما من قبيل الحساب السياسي الآني . وقد يتمكن هؤلاء مع ذلك من أن ينمّوا في المستقبل شعوراً قومياً مناوئاً للاستعمار السلافي والسعي لجعلهم من السوفيات ، على أساس من

الاسلام وقيمه التقليدية (٣١) .

وأخيراً فإن التأثير الاوروبى يكمن كذلك في الرغبة بالمحاكاة عند من أثاروا اليقظة القومية . وفي تكوينهم الفكري . إلا أنه ليس في وسع هؤلاء القادة السياسيين أن يتجاهلوا الاحكام الاسلامية المفروضة عليهم من الرأي العام الشعبى الذي يقودهم إلى المجاهرة باعتناق القضية الاسلامية .

ويحتاج دعاة القومية إلى الدعم الشعبى لبلوغ أهدافهم السياسية ، ولكي يحاولوا فيما بعد أن يقولوا المؤسسات بقوالب الغرب . وينبغي في حال بلوغ الهدف أن يتبدل مظهر القومية بالضغط المستمر من الجماهير التي تفسر البرامج السياسية على ضوء الافكار الاسلامية التقليدية المتعاقبة بالفرد والحكومة والامة . وهكذا دخلت تطلعات الشعب المسلم الدينية والعرفية والعاطفية حلبة السياسة . ولا تشمل المصطلحات على ما يكفي من اللطائف المعنوية للتعبير عن الظواهر بشكل أفضل .

ومن المفيد أن نعود عودة خاطفة إلى التاريخ لتوضيح القومية الخاصة بالبلاد الاسلامية . فلقد اغتذت القومية الأوروبية ولا شك بتاريخ حافل بالاضطهادات والانتصارات التي عرفها الكيان السياسى ، حقيقياً كان أو وهمياً ، خلال ماضيه . وعبرت هذه القومية عن طموح الامم المشرزع إلى البقاء ، ولكنها كانت منذ البداية مندججة بشكل محكم بالمذهب المركنتيلي

(٣١) يعتبر تصريح الشيخ مصطفى السباعي خلال مؤتمر شعبى نظمه الاخوان المسلمون عام ١٩٥٠ في دمشق مثالا واضحاً على هذا ، فقد قال : « ان لنا لثأراً على الفرنسيين لكل ما فعلوه هنا بالذات (سوريا - لبنان) وفي المغرب ... وعلى انكلترا ، لكل ما فعلته في مصر وفلسطين وفي كل مكان حلت فيه ... وقل الشيء نفسه عن علاقاتنا بالولايات المتحدة (بسبب دعمها لاسرائيل) . وبالمقابل فانه ليس هناك ما يدفعنا إلى الانتقام من روسيا » . شاهد ذكره مارسيل كولومب في « الشرق العربى وعدم الالتزام » ، باريس ١٩٧٣ ، جزءان ، ج ١ ، ص ١٠٤ .

الذي عرف كيف يوجهها ويفيد منها . ويبدو بالمقابل أن القومية في الأقطار الإسلامية كانت ، في مرحلتها الأولى على الاخص ، انفعالية أكثر مما كانت متعمّلة ، وعفوية أكثر مما كانت موجهة . وقد سبق أن أتاحت التقسيمات القطرية التي كانت قبل الاستعمار ، والتي أفرزها التاريخ الإسلامي نفسه ، بعض التجسيدات لعمليات تحقيق ذات محلية . فعلى الرغم من الاضمحلال المتزايد لسلطة الخلافة السياسية ، ظلت الرمز الذي حال دون حدوث التقسيم في يوم من الأيام على الصعيد الروحي . غير أن ترامي أطراف الامبراطورية والحكم الاستبدادي كانا قد أحوجا إلى ادارة قوية لم تلبث أن خففت تدريجياً من السلطة لحساب مختلف الحكومات المحلية ، وأسهمت في ظهور بعض المشاعر القومية .

والمسار الذي نظم تكوين « القوميات » في العالم الإسلامي من الحداثة بحيث لا يمكن الحكم حقاً بما إذا كانت المسألة مسألة مرحلة مؤقتة أو مسألة حركة قد بلغت نقطة اللارجوع . وكان هذا المسار مختلفاً جداً عن المسار الذي عرفه الغرب . ولا يبدو أن مبدأ « السيادة » قد انبثق عن شعور مُستبطن حقاً . فقد تكونت الدول الإسلامية الحالية بشكل مفاجيء على أنقاض امبراطورية مقطعة الأوصال ، تبعاً للحدود الاستعمارية وحسب الهيمنة المرفوضة . ولم يتحقق المشروع من الداخل ، وإنما فرضه إلى حد ما ، ثم شجعه ، نشاط الصفوة من المفكرين ذوي الثقافة الغربية . وهذا هو السبب الذي من أجله لم تحدد قومية المؤسسات السياسية بشكل عميق صيغة تضامن عاطفي يتسامى فوق الحدود ، ويرتبط بالاعتزاز بالمشاركة في دين واحد .

وقومية البلاد الإسلامية تضللّ التحليل . فهي تقدّم بعض الجوانب المغرقة في الحدة ، وجوانب أخرى شمولية إلى أبعد مدى . ويبدو « المواطن » معها مكرهاً على اتخاذ عدة ولاءات : قومي وإسلامي ، وأحياناً محلي كالعروبة ، أو عاطفي كالتضامن مع العالم الثالث . ولا بدّ من استبعاد كل

فكرة تقول باحتمال اخضاع الدين للمؤسسات السياسية القومية ، أو باخضاع السلطة المدنية - على العكس - لسلطان الدين ، لأن الاسم لا يعرف الكهنوت . وحينئذٍ قد يتوافق المصير السياسي للإسلام بوصفه ديناً يجمع بين الروحي والديني ، مع التقدم الذي تحقّقه المؤسسات الخاصة بدوله . وهناك رأي اصلاحي طريف (٣٢) خاص بالولاء المزدوج ، أو « القومية » المزدوجة ، يستحق أن يذكر في هذا السياق لأنه مطابق للوضع الاسلامي المعاصر . ومفاد هذا الرأي أن « القومية الأتنية » تختلف عن « القومية السياسية » . فالأولى يعبر عنها بالدين والثقافة والتقاليد والعادات الاجتماعية ، وبكلام آخر بالاسلام . وأما « القومية السياسية » فتقابلها حالة أمر واقع خارجية تقريباً فرضتها الظروف ، وهي تطويرية للغاية لأنها لا تؤثر في الهوية الماثلة في أعماق المسلم ، ولا في حاجته إلى الترسخ عالمياً . وحينئذٍ لا تعود القومية الراهنة للبلدان الاسلامية سوى حركة ثورة على الاجنبي ، وتعبير عن نفاد الصبر أمام إلحاح المعضلات المطلوب حلّها وأمام تنوعها ، ووسيلة - أخيراً - للمطالبة بالحقوق ، وسيلة عنيفة ومشؤومة أحياناً لأنها تضع بعض البلدان الاسلامية في مواجهة بعض .

وتؤكد القومية بدورها الارشادات الخلقية والروح الاجتماعي الخاصة بالتقليد الديمقراطي الاسلامي تأكيداً أشد . وفي وسع هذه المرحلة الانتقالية التي يجتازها العالم الاسلامي الحديث أن تفضي تماماً إلى تجليات شتى مستمدة من حضارات قديمة كالتركية والفارسية والافريقية ، ولكنها ذات طابع إسلامي . والاحتمال ضئيل جداً بأن تتم تلك التجليات بالاستناد إلى الاسلام بشكل (٣٣) لا بد أن يؤدي إلى إقامة الحواجز في وجه قومية مفرطة .

(٣٢) بسطه ابن باديس المصلح الجزائري . انظر مراد ، « المذهب الاصلاحي الجزائري » ، ص ١٨٧ وم بعدها .

(٣٣) تقدم « القومية العربية » التي نعرف مظهرها الحالي مثالا مقنعاً في هذا الصدد .

ولسوف يزداد تأثير الاسلام مع الزمن . فالشعور القومي قادر على التوافق مع روح الرسالة القرآنية التوحيدية . وإذا يرفض الدين اعتبار الامصار معياراً للتحديد ، ويعتبر أن الانسان هو هذا المعيار ، فإنه يسهم في منع مظهر الاقليميات المبالغ فيها . وعلى كل مسلم وكل شعب إسلامي في التحليل الاخير أن « يسهم » على قدم المساواة بالحقوق والواجبات ، في خير جماعة المؤمنين » (٣٤) .

ولما كانت أغلبية البلدان الاسلامية قد حصلت على استقلالها السياسي ، ولما كانت راغبة في تسلّم زمام مصيرها ، فإن التعبير عن قوميتها يبدو معقولاً بعض الشيء . ولم يحدث قط أن اتّسم هذا التعبير حقاً بميسم المركزية الأتنية والطموح التوسعي اللذين ارتبطا بمفهوم القومية التاريخية في أوروبا . ولما كانت الخلقية السياسية ما تزال جماعية بصورة عميقة ، فقد يكون التعبير عن شعور تحقيق الذات الجماعية في مصلحة المجتمع الاسلامي بأسره ، دون أن يكون موجهاً في الوقت نفسه عند الآخرين . « ويعترف القرآن بالتوفيق بين الفضيلة العالمية والفضيلة الجماعية . فهو يعلم بالفعل أن هناك خارج الاخاء في الدين ، إخاء في آدم » (٣٥) . ويظل ترسخ القيم الاسلامية الجوهرية ، كالمساواة والعدل ، فاعلاً بل صارخاً أحياناً حين يعبر عن حاجة للتجاوز تنفتح على العالمية أكثر مما تميل إلى الإنطواء على النفس . وهكذا لا يصبو الشعور القومي إلى أن يكون عدوانياً ولا إلى أن يكون حصرياً . فقد أعلن أشد الزعماء السياسيين العرب الحاليين التزاماً : « اننا نحترم جميع القوميات ، ولكننا نقف إلى جانب كل أمة تناضل لتأكيد

(٣٤) عبد الحليل ، « الجوانب ... » ، ص ٧١ .

(٣٥) دراز ، « التدريب ... » ، ص ٨١ .

قوميتها» (٣٦) . وهذه القومية التي تريد أن تكون «أخوية» تتجلى للتحليل الغربي متناقضة وغير منطقية ، لأنها في وقت واحد ، وتبعاً للظروف : اقليمية ، وعدوانية قومية ، وتدخل دولي ، وتطلع إلى التأخي العالمي .

وتقدم القومية العربية مثلاً هاماً عن ردود الفعل الاسلامية ، بالرغم من تنوع اطروحاتها تبعاً للاحداث ، وللشخصيات السياسية التي صاغتھا ، وللطموحات الشخصية التي كانت تخفيها أحياناً . وكانت الايضاحات عنها إيضاحاً سورياً وآخر مصرياً وثالثاً ليبيا ، وهو أحدثها . وتحدت دلالتها الحالية بالأفكار الكبرى التالية : الاستقلال ، والعزة القومية ، والنضال مع الامبريالية ، والوحدة ، وبدرجة أقل ، الاشتراكية (٣٧) . ومع ذلك فقد تأكدت تاريخياً بشكل مغاير ، إذ تظاهرت في وجه الهيمنة الأوروبية والهيمنة التركية في وقت معاً . وبعد محاولة الحركة الوهابية توحيد الجزيرة العربية ، كانت أول حركة قومية ظهرت في العالم الاسلامي مصرية ، وكان وراءها - وباللتناقض - رجل غير مصري هو محمد علي الذي حاول أن يضم إلى بلاده السودان وسوريا . وعلى الرغم مما لجيشه من شأن فقد أخفق لاصطدام مشروعه بشكل مباشر بمصالح بريطانيا العظمى وفرنسا . غير أن الحركة كانت قد أطلقت ، ولم تكن لتتوقف .

وكان أن أتاح عجز العثمانيين عن قيادة النضال الاسلامي ، وانطواء المفكرين الاتراك على أنفسهم ، أن يتصرف العرب بتقرير مصيرهم . وتمت عملية تحقيق الذات في المرحلة الأولى حول الارث الحضاري الضخم . وقد

(٣٦) من مؤتمر صحافي للعقيد القذافي . انظر عدد «الاهرام» الصادر في ٣١ آذار ١٩٧٢ .

(٣٧) انظر بهذا الصدد وزارة الارشاد القومي في الجمهورية العربية المتحدة ، (الميثاق) ،

الصادر في ٢١ أيار ١٩٦٢ ، القاهرة (مصلحة الاعلام) ، ١٩٦٢ ، ٤٤ صفحة ،

ولا سيما الفصلين التاسع والعاشر ص ٢٥ وما بعدها .

لا يكون بعيداً أن القرآن المنزل باللسان العربي أيقظ العرب على تفوقهم الفكري على العثمانيين . وولدت القومية العربية في مستهلّ الربع الأخير من القرن التاسع عشر بفعل تجديد الآداب والعودة إلى الاهتمام بالتاريخ . ولم يكن للدين - على الرغم من أنه جزء أساسي من التراث العربي - دور حاسم في هذه المرحلة الأولى . فالعروبة كانت بالفعل تقف في وجه تركيا المسلمة من جهة ، ومن جهة ثانية ، كان رواد الحركة بصورة خاصة عرباً مسيحيين من سوريا ولبنان ربوا في مدارس غربية . وقد قدّموا قاعدة لعملية تحقيق الذات حيال أوروبا والامبراطورية العثمانية ، وكان ذلك على الصعيد الثقافي أكثر مما كان على الصعيد الطائفي .

ولم تلبث اليقظة السياسية أن تبعت . وحشّت الحرب العالمية الأولى خطى الحركة . وبورك إعلان الشريف حسين استقلال الحجاز في حزيران ١٩١٦ على أساس أنه « يوم النهضة » . وأحدثت المناورات الأوروبية التي نجحت في إحلال سيطرة الاستعمار - عن طريق الانتدابات الصادرة عن عصبة الأمم - محل الاستبداد العثماني صدمة كبرى ظهر معها انتصار الثورة الكمالية في تركيا وما أحرزته من نجاح دبلوماسي وكأنهما - لبعض الوقت - نصر للإسلام .

وغدّى النضال في وجه السيطرة الأوروبية وتوطين اليهود في فلسطين القومية العربية حينئذٍ وأضفى عليها تلويناً جديداً تبين أنه مرتبط بشكل لا انفصام فيه بإسلام مجدد . وبحث هذا الإسلام المجدّد عن مظهر يسوّغ به المطالب السياسية تسويغاً دينياً . وأفضت خديعة الغرب المزدوجة إلى صيغة جديدة لقومية انزلت من أيدي الأمراء لتستقرّ في أيدي الشعب . وفي موازاة ذلك ، لم يكن الحنين إلى الوحدة عاطفياً وحسب ، بل فتح العيون أيضاً على جهد

موسّع لمقاومة الهجمات الحقيقية أو المفترضة للامبريالية المنبعثة من جديد (٣٨). وكان أن دفع العرب إلى اختيار خط « ثوري » والبحث عن السند الوحيد المقدم اليهم بشكل مسبق ، سند الديمقراطيات الشيوعية ، ذكريات الخزي وما جرّته من عواقب اقتصادية وثقافية (٣٩) ، والرغبة في المشاركة في حياة العالم بالكفّ عن أن يكونوا أغراضاً له يُحدّد مصيرها من خارج ، والرغبة كذلك في استعادة فلسطين وضمّها إلى الحضيرة العربية . وهكذا فان القومية العربية في أعنف مظاهرها ستجد نفسها وجهاً لوجه مع معارضة التضامن الاسامي الذي لا يخفي مؤسسه عداوتهم الصريحة للشيوعية الملحدة.

وكان على الشريف حسين مطلق « الثورة العربية » أن يسوّغ أمام العالم الاسلامي شرعية عمله الموجه في رأيه ضد الحكومة العثمانية « غير المسلمة » . وهرع الدين لنجدة السياسة ، وبدأت الحركة الاصلاحية الاسلامية - على رغم خلفية من وحدة مثالية - وكأنها تسير الثورة السياسية للدول القومية الحبل بالطموحات . وأعلن ان الجمود الاقتصادي والخمول الثقافي والاختلالات الاجتماعية والطغيان السياسي منافية جميعاً للاسلام. وتزاحمت الأمثلة من الماضي للتدليل على ذلك . وهكذا أصبح في وسع الثقة ان ترى النور ، وانفتحت سبل المستقبل : فقد كان يكفي أن يرجع إلى الدين الحق . وكانت الطرق المفضية إلى ذلك متعدّدة . وبدأ أن اختيار احداها أو بعضها يفصل بين الشعوب الاسلامية ويثبت المؤسسات القائمة في كل دولة من الدول القومية . وكانت جداول العمل تتباين بالضرورة في صيغتها ومضمونها ،

(٣٨) انظر تصريح العقيد القذافي لجريدة « الموند » ، العدد الصادر في ٥ أيار ١٩٧١ .

(٣٩) « ان الثورة على الاستعمار حق طبيعي ملازم لجميع الشعوب المستعمرة . ولكن الحق الدفين الذي يستشعره شعبنا - ولا يزال يستشعره حتى اليوم - حياّل المستعمرين له ما يسوغه في هذه الحقبة » . الجمهورية العربية المتحدة ، « الميثاق » ص ٤٣ .

لأنها كانت تستند صراحة أو بشكل غير واعٍ إلى صورة مجملة عن المجتمع الإسلامي الأصلي .

وينبغي مع ذلك أن نشير إلى أن الشعور بالوحدة التاريخية للمجتمع المؤمنين يظل حياً ولا تمكن ازاحته بلا روية ، نظراً للاختلافات العميقة التي تعتبر بحد ذاتها أحياناً برهاناً على تلك الوحدة (٤٠) بوصفها تعبيرات متباينة عن تيارات متشابهة مؤدية إلى توكيد الهوية وإلى النضال الاجتماعي . والتوترات كثيرة بين الليبراليين والتقدميين والثوريين والمحافظين والإشتراكيين والاقطاعيين ، حتى في قلب كل واحد من الكيانات السياسية القومية . والافكار من الغليان بحيث يصعب تحقيق التوليفة بين توكيد المفاهيم الإسلامية الأساسية وتمثل القيم المقرضة من خارج . وقد سبقت الإشارة (٤١) إلى الانفجار الاجتماعي الناتج عن متطلبات الحياة الحديثة ومستلزمات النمو الاقتصادي التي تدفع إلى البحث عن تراصف مع العقائد الأجنبية وتبحث على القومية في الوقت نفسه . غير أن الايديولوجية المدوية لم تطابق الواقع على مر الزمن . فطبقات المجتمع المتوسطة والدنيا ، وهي أقل تأثراً بالأفكار المستوردة ، ترى إلى كل تقدم ناتج عن عملية التحديث من منظور إسلامي إلى العالم أكثر مما هو منظور من أي نوع آخر . ويبدو أن الإسلام - وهو التزام فردي ونظام جماعي ، إلى جانب أنه إيضاح لمثل عليا مجردة قادرة على التأثير على مجرى الأمور السياسية - أخذ يترسخ أكثر فأكثر بوصفه عنصر تلطيف .

ولقد بقيت الخلافة خلال اثني عشر قرناً تعبيراً عن رابطة لضم المؤمنين بتوجيه من الشريعة الإلهية المنزلة . وجاءت الظروف السياسية تكرر

(٤٠) الجمهورية العربية المتحدة ، « الميثاق » ، ص ١٢٥ .

(٤١) مكسيم رودانسون ، « الماركسية ... » ، ص ٥٧٥ وما بعدها على سبيل المثال .

تفكك المجتمع الاسلامي إلى دول قومية . وظهرت ، تبعاً للضرورات الاقتصادية ، والارث التاريخي ، والنفعية السياسية عدة حركات قومية تدعي في معظمها النهل من منابع الدين . ورافقت المطالبة بالعزّة في معظم البلاد العربية محاولات للتحوّل الاجتماعي . واتخذت في الهند ، حيث لم يكن المسلمون المشتّتون - وهم أقلية - يملكون « أرضاً تاريخية » ، صورة تجمع طائفي حول الدين ، عن طريق انشاء باكستان ، في مجالين جغرافيين متباينين ، ولكنها ذوا أغلبية اسلامية . وتمكن الاسلام في أندونيسيا من التحالف مع الاعراف السلفية لحث مسيرة تحقيق الذات . وفي أفريقيا السوداء تبين أنه نشيطٌ كشعاع موجه لحضارة روحية عليا وباعث لبني اجتماعية جديدة . وظهر في فارس الشيعة بشكل صوفية مسالمة ونازعة إلى المساواة . وأقامت الثورة الكمالية في تركيا عامانية جذرية قد لا تكون نهائية . ومهما يكن من أمر تباين هذه المظاهر ، فإن كل واحد منها قد نسج على المنوال نفسه مع احتفاظه بشكل أساسي بلون من اسلام تقليدي منشط يعبر عن طموحه في تقديم حلول مناسبة لمعضلات المجتمع الحديث .

وإذ أكّد الاسلام السياسي قيمه الخاصة ، فقد كفّ عن الشك في حقيقته وحيويته وقابليته للممارسة والتطبيق في وجه عالم فقد الحس الروحي واحترام القيم الاخلاقية (٤٢) . يضاف إلى ذلك أن شعوراً بوحدة جوهرية قد ظلّ ناشطاً ، وإن لم يتمّ تحقيقه على صعيد الافعال . وهو يعبر عن انفعال ديني عميق ، وقناعة بوحدة المصير ، وأمل في المستقبل ، وروية متناسقة إلى المجتمعات . وقد اشتدّ عود الدين ، حتى لدى أكثر النخب تغرباً ، بوصفه تعبيراً عن بحث جديد عن الذات في مواجهة العالم . وهكذا اتحدت القومية بالرغبة في الوحدة ، كما اتحدت بادراك ناشط على الدوام

(٤٢) بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ويكتال ، « الجانب ... » ، ص ١٧٤ .

للعالمية التي بشر بها القرآن . ولا يظهر أي تناقض حقيقي في الاساس ما دام وجود شتى الامم يرافقه الاحترام المتبادل والاخاء بينها جميعاً .

الوحدة والتنوع

بديهي أن العوامل الدينية لا تملك ، حتى في الاسلام ، احتكار التأثيرات على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي للحياة المعاصرة . غير أن المجتمع الاسلامي لا يستطيع قط تفاديها تفادياً تاماً . فهي تبدو ، على جميع المستويات ، وفي كل المجالات ، وكأنها معايير استناد ، كما تبدو في غالب الاحيان بواعث منشطة . وهاهوذا الاسلام يستعيد دعوته التقليدية ، ويفترض فيه أن يشكل قواعد المجتمع في بلدين مختلفين جداً كالمملكة العربية السعودية وليبيا . فالقرآن في الأولى هو الدستور السياسي ، و«المفكرون الثوريون» مدعوون في الثانية لأن يعملوا على أن «ينظم الدين مجدداً بشكل كامل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، والحرب والسلام» (٤٣) . ويتأكد الاسلام بحيويته المستعادة «ايدولوجية» اجتماعية وأخلاقية . وفي هذا الطموح السياسي وذاك النشيدان الروحي خصيصة تخفى غالباً على الملاحظة الخارجية . فالمسلمون لا يشكّون على الاطلاق في أن التعاليم المنزلة والقيم المراكمة عبر العصور كفيلة بتقديم حلٍّ لمعضلات المجتمع المعاصر باعادة بناء مؤسسات الاسلام السياسية وانعاش اصالته الخلاقة . ولا ريب في أن الآراء الاصلاحية والتحديثية ما تزال بحاجة إلى التماسك والتساوق أمام

(٤٣) من خطاب للعقيد القذافي ، «الاهرام» ، ٣١ آذار ١٩٧٢ . ومن المفيد كذلك الرجوع في هذا السياق إلى مختلف أعمال مجمع الابحاث الاسلامية الذي يضم مئة «عالم» من عشرين بلداً مهمتهم مناقشة قضايا المجتمع الاسلامي في مسائل دقيقة مثل التمويلات والتوظيفات والتأمينات ، والتضامن الاجتماعي في الاسلام الخ ...

ضخامة التطلّعات . ولا يني الدين يمثل قوة كافية ضخمة توفر للشعوب الاسلامية قاعدة أخلاقية وتعطشاً إلى مجاوزة الواقع . ويبدو أنه يشكل أفضل الوسائل الممكنة لإعادة بناء مجتمع ما بعد الاستعمار . وتلك هي دعوته الروحية والسياسية والدولية الحقيقية . ويبدو من المفيد إذن أن يُجمّد إلى تحليل يرمي إلى معرفة أي شطر من البشرية المعاصرة ما يزال الاسلام يصقله .

إن العثور على احصاءات خاصة بالعالم الاسلامي وعدد المسلمين صعب بوجه عام ، والمعلومات قديمة وناقصة (٤٤) . والرقم المتأرجح بين ستة ملايين وسبعة يبدو أقرب تقدير إجمالي إلى الواقع . ومن العسير كذلك تقديم تقديرات عن عدد الدول « الاسلامية » ، لأنها تختلف تبعاً لمقاييس التعريف . ففي أثناء مؤتمر الرباط عام ١٩٦٩ ، وجهت الدولة المضيفة خمساً وثلاثين دعوة . إلا أن بعض البلدان المدعوة — من أفريقيا السوداء بوجه عام — لم تكن « مسلمة » بمعنى الكلمة . وإذا أخذنا في الاعتبار معيار السكان وحده ، لاحظنا أن المسلمين يشكلون ، في ثلاثين دولة من دول العالم على الأقل ، نسبة كبيرة جداً (٤٥) ، وأن خمسة من البلدان المدعوة سكانها مسلمون بنسبة تقرب من خمسين بالمائة من المجموع ، هي : نيجيريا ، وماليزيا ، ومالي ،

(٤٤) انظر احصاءات ظهرت في جريدة « الموند » ، العددان الصادران في ٢١ و ٢٢ أيلول ١٩٦٩ ، وانظر بصورة خاصة لويس ماسينيون الشهير في « حولية العالم الاسلامي » ، احصاء تاريخي واجتماعي واقتصادي ، ١٩٥٤ ، باريس ، الطبعة الرابعة منقحة ومجددة بمساعدة « فانسان مونتي » ، ١٩٥٥ ، ٤٢٨ صفحة ، ولكنه مرجع قديم مع الاسف على الصعيد الاحصائي .

(٤٥) هي حسب الاحصاء الذي أجرته جريدة « الموند » بمناسبة مؤتمر الرباط ، أربعة وعشرون بلداً من الملائم أن يضاف اليها دول الخليج وهي : اتحاد الامارات العربية ، والبحرين ، وقطر ، وعمان ، التي يستدعي عدم ذكرها شيئاً من الدهشة ؛ وبنغلادش ، وجزيرة موريس ، وجزر القمر . أما ألبانيا فحالة هامشية هامة لأنه يبدو أن سكانها مسلمون بغالبية بينة .

والتشاد ، ولبنان . وقد دعيت خمسة بلدان أفريقية مع أن نسبة السكان المسلمين فيها أدنى من ثلاثين بالمائة ، وهي : تانزانيا ، وفولتا العليا ، والكامرون ، وسيراليون ، وشاطئ العاج . ومن المناسب في المقابل أن نشير إلى أقليات لها شأنها عددياً وتعيش في الهند : أكثر من خمسين مليوناً ، وفي الاتحاد السوفياتي : أكثر من أربعين مليوناً . وهناك أخيراً مجموعات إسلامية تؤلف أقليات ، وهي منسجمة جغرافياً بهم الحاضر السياسي الآني لمطالبتها بالحكم الذاتي أو الاستقلال : ستة ملايين مسلم أو سبعة في أرتيريا ، وحوالي ثلاثة ملايين من الفلسطينيين ، ومليون ونصف المليون من المسلمين في جنوب الفلبين .

وبعبارة أخرى فإن دولة ونيفاً على خمس دول فوق المسرح السياسي الدولي الحالي مسلمة ، وإن شخصاً على ستة تقريباً مسلم . ولا يعني هذا فقط أنه اعتنق ديناً سوف يتبع تعاليمه الخارجية بشكل صارم ، بل يعني كذلك أن سلوكه الخلقي وتفكيره الشخصي توجههما قواعد مقدسة ، وأنه يتطور في مجتمع أفرز الإسلام بناءً بشكل واسع . ولهذا أهميته حين نذكر أنه يهتز في داخل كل إنسان عصب الأخوة الإسلامية . وإذا توحدت مجموعة ما كان لها وزنها الهام في السياسة العالمية .

ومن جهة أخرى فإن الإسلام ما يزال يحتفظ ، بعد انحسار الاستعمار ، وبالرغم من التحول في الاستراتيجية البحرية العسكرية ، وتطور وسائل النقل البحري ، بمواقع من الدرجة الأولى في الأهمية يشرف عليها كليا أو جزئياً : البوسفور والدردانيل ، والخليج العربي ، والسويس ، وباب المندب ، وجبل طارق ، وسنغفوره . ويفتح له موقعه الجغرافي أبواباً واسعة على أفريقيا السوداء — المسلم منها وغير المسلم على السواء — التي تربطه بها صداقة جديدة هي بمثابة تعبير جلي عن الكفاح ضد الامبريالية . وهو

يملك ثروات طبيعية ضخمة يسعى لاستعادة الاشراف عليها ، وبينها البترول العربي الذي كان على رأس الاحداث إلى عهد قريب . وتنبغي الإشارة أخيراً إلى أن الملايين الستمئة أو السبعمئة من المسلمين يؤلفون شعباً فتياً رسم لنفسه صورة عن الوحدة والقوة ، وتحركه نفحة أشبه ما تكون بانتظار مجيء نبي من الأنبياء .

وعلى الصعيد الديني ، يشهد استمرار الاسلام في استمالة الناس للدخول فيه على ديناميته وحيويته الحاليين . فهو ينتشر أكثر من أي دين آخر ، ولا سيما في أفريقيا وآسيا ، حيث يكسب ببساطة عقيدته المنطقية ويسر فرائضه معتنقين جدداً في كل عام . ويبدو أن هذا الانتشار تنمة لحركة كانت قد بدأت لمصلحة الاستعمار الأوروبي الذي سهّل المبادرات التبشيرية باخمد الفتن في الاقطار من جهة ، واثار بوجوده بالذات من جهة ثانية ردة رفض وسمي لتحقيق الذات في مواجهة الغرب . وفوق هذا فانه لامراء في أن الدين يحمل معه حضارته ومجموعة قيمه الخلقية والاجتماعية . فسلطان الاسلام وتطوره مستمران إذن في ثقة مطمئنة . وأكثر من نصف المسلمين يعيشون في الوقت الحاضر في أقطار لم يسبق لها أن خضعت لسيطرة الاسام السياسية على الاطلاق .

وعلى كل حال فان عمليات الدخول في الاسلام تمت بوجه عام في الوقت الذي بدأت فيه قوة الامبراطورية الاسلامية العسكرية والثقافية بالاضمحلال . وفيما عدا استثناء واحد ، الفرقة « الاحمدية » وهي من أصل هندي — وقد أعلن « رسمياً » في عام ١٩٧٦ انها ليست مسلمة — فان النشاط التبشيري ليس منظماً بشكل منهجي ، وقد ظل طويلاً من أعمال المتاجرين بالدين .

وكان قد سبق أن اتخذ الصراع السياسي مظهر الاتجار ، لأن حركة

الصبغ بصبغة الاسلام راجت تتسارع على ما يبدو مع اليقظة المناوئة لأوروبا بازاء المسيحية الضالعة في المغامرة الاستعمارية . غير أن الحكم بأن ذاك الصراع لم يكن سوى « تنافس ايدولوجي » ، ضرب من السطحية وعدم الانصاف . فالحركة تستند بالفعل إلى قناعة مغلفة بالقداسة على المستوى الفردي وتنمو خلال حقبة ما بعد الاستعمار في القرن العشرين في اتجاهين : توسع الدين جغرافياً وعددياً ، وترسيخه في معظم البلاد الاسلامية المعاصرة ديناً قومياً يشكل قانونه بعد اصلاحه ، وإلى مدى هام جداً أحياناً ، قاعدة النظام الاجتماعي وروحه .

ويشهد المرء على الصعيد السياسي ظاهرة مزدوجة ، متناقضة في بعض تجلياتها وتراكمية في معظم التجليات الاخرى . فالاسلام يخرج من البحر الابيض المتوسط ، وليست الحضارة الاسلامية في أفريقيا وآسيا في حالة دفاع كما هو الامر في الشرق الأوسط حيث تمّ الاحتكاك بالغرب المصنّع في سياق من الهيمنة . ويبدو بالمقابل أن مصير الاسلام السياسي أخذ يتجدد ثانية على شواطئ المتوسط . ويبدو العرب وكأنهم حَمَلَةٌ مشعل التجديد ، وعلى الاسلام أن يحدّد ذاته في وجه أوروبا ذات القوميات وبالنسبة إلى التحققات المادية لهذه القوميات . وتنعكس آراء العالم العربي وتناقضاته وتحسّساته وتردّداته على العالم الاسلامي بمجموعه وتغذي تأمله . وتبدو سيطرة الاسلام أشدّ على الشعوب التي دخلت فيه حديثاً ، والتي لا تزعجها وطأة التقاليد ، والتي هي نسبياً أقلّ تأثراً بآراء أوروبا السياسية والاقتصادية . وبينما يدرك الاسلام في الشرق الاقصى وافريقيا انه يحرك التقدم البشري في وجه عالم متخلف اقتصادياً تراه لا يكاد يجرؤ في سواحل المتوسط على تأكيد قناعاته بعظمته ، إلى جانب بعض التحفظ العقلي في موضوع الحضارة المادي الذي يرفعه بصورة خاصة في معرض الارتداد إلى الماضي ، ويلوِّح

به أحياناً بشكل دفاع عن الدين (٤٦) . وترتسم الالتماسات الروحية نفسها والطموحات المادية عينها وراء كل من هذه التجليات .

فهل ينبغي بعدُ الحديثُ عن الاسلام أو عن « الاسلامات » ؟ إن الوحدة الجوهرية لتختفي تحت تنوعٍ متعدد المظاهر . وما كان الامر يوماً مختلفاً عن ذلك على الصعيد التاريخي . ويبدو أن تشبث المستشرقين بالألّا يدرسوا سوى الجانب الديني الضيق من الظاهرة قد أخفى حقيقة بيّنها الله نفسه كما جاء في القرآن . فوحدة الاسلام تتأكد في نظر المسلمين ويبقى الدين بشكل جوهرى « واحداً » حين يفهم كما ينبغي أن يكون : التقيد بالمبادئ ، والارشادات القرآنية . غير أنه يتخذ لدى تجسيد ممارسته مظاهر متنوعة جداً في تفاصيلها ، مظاهر تتوافق مع الفروق الدقيقة في التفسير وضرورات التكيف التي تلازم المسلمين في مختلف أرجاء العالم . ولا يخلو حينئذٍ من فائدة تحليل مظاهر الاسلام الحديث المتنوعة تبعاً للتوزيع الجغرافي والعرقى .

ولما كان الاسلام العربى أشد الافكار غلياناً ، وكان يواجه مشكلات مختلفة جداً على الصعيد الاقتصادي ، ويجابه الغرب بصورة مباشرة ، ويصطدم بالقومية اليهودية ، فانه الاغنى ، والأكثر تنوعاً ، والأشد بالتأكيد تناقضاً في تعبيراته الخارجية . فهناك في وجه أشد أشكاله تقليدية ، وهو الشكل الذي وجد ملاذه في مهد مولده ، المملكة العربية السعودية ، سلسلة واسعة من النظم « الحيادية » و « الاشتراكية » ذات ألوان وطموحات متنوعة . ومع ذلك فانه يُتدرّع في كل مكان بالاسلام لدعم غايات التنمية الاقتصادية ، في سياق أعوج من المساواتية الاجتماعية الطامحة للمحافظة بهذا الشكل على طابع اسلامي وعربى للمجتمع . وتقوم في وجه « اقطاعيات الصحراء الليبرالية » عدة أشكال من اشتراكية ديمقراطية على وجه التقريب .

(٤٦) لويس ماسينيون ، « الوضع الدولي للاسلام » ، في « الاسلام والغرب » ، ص ١٣ - ١٨ .

وتكمن الخصيصة المشتركة الوحيدة بين مختلف الأنظمة في الرغبة في الإبقاء بأي ثمن على خاصية عربية اسلامية . ويصعب الكشف عن مصدر الجمجج الدقيق ، من خلال هذه الارادة التوكيدية التي تختلط داخلها نزعات دينية محافظة أو محدثة ، وقومية محلية أو عروبية، ومعها مطامع شخصية في السيطرة.

ويشعر العرب أنهم مكلفون مهمة خاصة في خدمة الاسلام (٤٧)، تبعاً للطريق التي رسمها بعض الاصلاحيين . فقد نادى محمد عبده مثلاً باحياء بعض البلدان الاسلامية وبعثها من جديد بادىء الامر ، كي يتاح رفع الاسلام فيما بعد إلى مستوى القوى العالمية الكبرى وإعادة مجده الغابر إليه . ولا ريب في أنه لم يكن من محيد عن التصادم بين القومية العربية الحديثة المعبر عنها بشكل انفعالي أكثر مما عبّر عنها بشكل قطري ، مع بقائها مشربة بالذكريات الاسلامية ، وبين حركات أشد محافظة وأكثر تطامعاً للاندماج والتكامل ، كما هي الحال مع الاخوان المسلمين . وتظهر التناقضات نفسها بين الوعي الوحدوي العميق جداً وبين الانس خات الإقليمية أو الشخصية التي تمنع تحقيق هذه الوحدة السياسية الموجودة مسبقاً أو تكاد على الصعيد النفساني . وطبيعي أن تكون مرحلة الانتقال الحالية مرحلة التجاذبات والصراعات . ويبقى الرهان على الصراع انشاء مجتمع نازع إلى المساواة ، فاعل وحيوي ، محافظ على أصالة خاصة . وقد يكون من الغرور الرغبة في الحكم المسبق على النتائج التي ستنشأ عن مختلف النزعات القائمة .

ولتركيا التي تحكّمت بمصير الاسلام قروناً عدة ومارست تأثيراً حقيقياً على مجموع الشعوب الاسلامية شأن هام بوصفها الدولة الاسلامية العلمانية

(٤٧) ندوي ، « الاسلام والغرب » ، وحازم نسيبة ، « افكار القومية العربية » ، بورت واشنطن ، ١٩٧٢ ، ٢٢٧ صفحة ، ص ١٢٠ وما بعدها .

الوحيدة . فقد كان للنصر العسكري الذي أحرزه حزب « تركيا الفتاة » تأثيره السياسي الملموس لمدة من الزمن في النُخب العربية ذات التطلعات القومية التي لم تتمكن مع ذلك من الموافقة على قرار بعلمنة مؤسسات الدولة . إلا أن هذه العلمنة أثّرت في الأجهزة السياسية أكثر مما أثّرت في الاخلاق الشعبية ، وعبر عنها بشكل نزعة قومية أكثر مما عبر عنها بشكل نزعة مخالفة للدين . وكانت القومية التركية في البدء نداءً للقومية العربية ، ثم انكشفت في الأناضول ، تاركة المجال حراً أمام توكيد الشخصية العربية ، متخفية في الوقت نفسه عن زهاء ثلثي المسلمين « المتركين » و « التركستانيين » للسيطرة الشيوعية في آسيا وأوروبا الشرقية . وكانت العلمنة قراراً بدا مع تراجع الزمن ملازماً لشكل من الاستسلام ، أو على الأقل ، لطموح أسىء توجيهه . ومع ذلك فإن تأثير الاسلام يبقى ، فيما وراء العلمنة الرسمية للدولة ، ناشطاً في الجماهير ، وينزع إلى التزايد مع تقلقل المؤسسات الديمقراطية الحديثة . فلا يكتفي الدين بأن يبقى مقياس إحالة لجعل التغييرات الاجتماعية مقبولة ، بل يتكشف أيضاً عن مصدر للمحرضات الجديدة في الحياة السياسية التركية المعاصرة . وهكذا فانه من الملائم ، حتى بالنسبة إلى تركيا العلمانية ، تجنب الاستخلاصات المجلى بشأن مصير الاسلام السياسي .

وتشكل إيران مثلاً خاصاً ، لأن المذهب الشيعي الاثني عشري يسجل نوعاً من عدم الاهتمام ، بل من الحذر ، حيال الحياة السياسية . فالصفويون الذين فرضوا أنفسهم على فارس مذهباً وحركة تحقيق ذات قومية وثقافية ، سجلوا نجاح حركة دينية قويت مع الزمن أكثر من تسجيلهم نزعة سياسية حقيقية (٤٨) . وما يزال تحفظ رجال الدين حيال السلطة الحكومية - التي ما برحت « شرعيتها » النظرية موضع ظنّ وتهمة - قائماً حتى الحقبة

(٤٨) سيد نصر ، « افكار الاسلام وحقائقه » ، لندن ١٩٦٦ ، ١٨٤ صفحة .

المعاصرة . ولم يتخذ مجيء الاسرة البهلوية عام ١٩٢٥ من جهة ثانية طابعاً قومياً ، لأنه كان قد سبق للامة الايرانية أن أصبحت كياناً منفصلاً منذ القرن الخامس عشر . ولم تفض حركة تحديث المؤسسات والتقاليد إلى العلمنة ، بخلاف ما حدث في تركيا . فالاصلاحات التي استندت إلى حد بعيد على آراء اجتماعية وقانونية غربية ، تحتاج في الوقت نفسه إلى تغيير في رؤية إسلامية بنوع خاص . رؤية رسمها البحث اللاعقلاني تقريباً عن مساواة وإخاء بعيدتين عن الديمقراطية الأوروبية . وقد اصطدم مسار التحديث الشديد الحرارة الذي قاده الشاه برد فعل من الأوساط التقليدية كان من العنف بحيث أسلم إيران إلى شفير الهاوية .

والاسلام في أفريقيا في أبان النشاط والحيوية . ويقدر أن عدد المسلمين قد تضاعف خلال السنوات العشرين الأخيرة . ويقوم النشاط الوعظي الاسلامي عبر المدارس التي تعلم القرآن بتزويد الداخلين في الاسلام بثقافة عالية ، دون أن يكون عليهم أن يعتنقوا مفاهيم المستعمر القديم . ويستتبع هذا النشاط تعريباً ثقافياً لا مرأى فيه ، يدعمه واقع أن خيرة الطلاب يرسلون بوجه عام فيما بعد إلى الجامعات الدينية في القاهرة وشمال أفريقية . وكثيراً ما ذكر (٤٩) أن الاستعمار سهّل الدخول في الاسلام بصورة غير مباشرة باقرار السلم بين القبائل ، وتسهيل الاتصال بين الاشخاص و الافكار ، وإلغاء الرق ، واستخدام أرقى السود ثقافياً ، أي المسلمين منهم على الاخص ، في الادارة والجيش . ولا تكفي هذه الوثائق التي لا تخلو من صحة لتفسير نشاط الاسلام حالياً في أفريقيا . فينبغي تحليل الظواهر بصورة أقل تصنعاً ، واستخراج عنصرين ، ينبع أولهما من الدين بوصفه ديناً ، والثاني من السبل الخاصة التي سلكتها حركة الادخال في الاسلام . فالبساطة

(٤٩) ارنولد ، « التبشير ... » ، ص ٣١٥ - ٣٦٥ ، ولا سيما ص ٣٦١ وما بعدها .

المنطقية التي تسود العقيدة واستتبعاتها الدنيوية والاجتماعية والجماعية تلائم التقليد الافريقي كل الملاءمة . وهكذا فان الاسلام - وكان قد سبق وجوده في أفريقيا مجيء الأوروبيين - انتشر سلمياً بين الشعوب المستعمرة التي وجدت وسيلة لتحقيق ذاتها في شكل من أشكال العدل الاجتماعي والمساواة العنصرية . زد على ذلك أنه يبدو على الصعيد التاريخي أن موجة التبشير الكبرى التي بدأت في القرن التاسع عشر كانت على الأخص من صنع الجمعيات الدينية (٥٠) . فقد حملت هذه الجمعيات إلى القرى تنظيماً لحكم جماعات دينية خاصة تنضوي تحت كنف زعيم ، مسهلة التعاون الاخوي في المجتمع الزراعي ، آخذة على عاتقها جزئياً الايمان بالقوى الخارقة الذي يؤلف ارث أفريقيا الروحي العريق . ويحاول الاسلام الزنجي مع تطور التعليم أن يتطهر تدريجياً بالرغبة في الرجوع إلى الينابيع وما ينتج عنه من تناقض التأثير الصوفي . ومن المحتمل ، بل المؤكد ، أن الاسلام سيزيد من توسعه على ثلاثة مستويات : على الصعيد العددي والجغرافي أولاً ، وعلى مستوى وعي المسلمين الديني الفردي ثانياً ، وعلى مستوى تنظيم المؤسسات الاجتماعية والسياسية أخيراً .

كذلك كان تأثير الصوفية والثقافات التي سادت قبل الاسلام - الهندوسية والبوذية والارواحية - بالغاً جداً في آسيا . « ولقد نزل الاسلام في أندونيسيا منزلاً لم يطرد منه شاغليه الاول (٥١) » . وطبع هذا الطابع بملامح خاصة وجه الاسلام الاندونيسي الذي صمد فيه العرف في وجه

(٥٠) ايشاك حسين ، « الثقافة الاسلامية في البلدان العربية والافريقية » ، في كينيث مورغان ،

« الاسلام - الصراط المستقيم - الاسلام كما يفسره المسلمون » ، نيويورك ١٩٥٨ ،

٤٥٣ صفحة ، ص ٢٢٤ - ٢٥٢ .

(٥١) ميكيل ، « الاسلام » ، ص ٣٩٦ .

التشريع القرآني ، فاضطر هذا إلى التكيّف معه أحياناً كثيرة ، لعدم تمكنه من التغلب عليه . وكان دور الدين هاماً في مقارعة الاستعمار ، ثم أثناء المناقشات التي تلت الاستقلال . فقد زعمت أكثر الأحزاب السياسية التي تواجهت أنها تستلهم الدين ، عاكسة من جهة أخرى تناقضات عقديّة حادة تراوح بين تكاملية متزمتة ، حزب « دار الاسلام » وهو من طراز « الاخوان المسلمين » العرب ، وبين الاتجاهات الاصلاحية المقتنصة من مصر بادىء الامر ، ثم من الهند وباكستان بصورة خاصة (٥٢) . ويبدو الاسلام الاندونيسي واحداً من أنشط وأفعّل وجوه الاسلام ، لأن وطأة التقليد لم تسحق فيه التأمل العقلي . ولقد نمت بشكل خاص حساً حياً بالاخاء ، وبالتعاون الاسلامي ، وبـ « النزعة الانسانية العالمية » . وهل من داع لأن يذكر في هذا السياق أنه كان أحد محرّكي « روح » مؤتمر باندونج ومهد هذا المؤتمر ؟ .

وتستحق باكستان بحثاً أكثر استقصاء واستفاضة ، لأن الامر يتعلق بالبلد الوحيد الذي تمثل ولادته تجسيداً للرغبة في خلق دولة قائمة على مبادئ اسلامية بكل ما في الكلمة من معنى . ومن المفيد التذكير بأمر تاريخي وهو أن الاسلام الهندي قد اتخذ باحتكاكه بالبوذية والبرهمانية مظاهر خاصة به ، ولا سيما في المناطق الريفية التي اختلط فيها التمسك بالعقيدة بصوفية مشربة بتكريم الأولياء . وقد ساد الوفاق بين مسلمي شبه الجزيرة وغير المسلمين إلى عهد الاستعمار ، فيما عدا حالات استثنائية نادرة . وكانت السياسة البريطانية متقلّبة ، فشجّعت بادىء الأمر الهندوس على حساب المسلمين المتمتعين بقسط أوفى من التعلم والثقافة ، والمدفوعين بوعي

(٥٢) حسين دجا جادنغرات ، « الاسلام في أندونيسيا » ، في مورغان ، « الصراط المستقيم »

سياسي أكثر حدة وحيوية . وحاولت فيما بعد ، وقد برز الاحتجاج على الاستعمار وتجسد ، أن تستميل اليها الجماعة الاسلامية . وكانت الحركة التي كان مقدرًا لها أن تقود إلى انشاء باكستان حركة قومية أول الأمر ، وشكل الدين الحافظ اليها . وظهر تحقيق الذات الاسلامية على مستويين : ضد الهندوس الذين يشكلون الاغلبية ، وضد بريطانيا العظمى . زد على ذلك انه كان مرتبطاً بالحركة الاصلاحية التحديثية التي قادها « السير » سيد خان ومحمد اقبال . وإذ خشي الزعماء السياسيون المسلمون أن يرتبطوا بحركة قومية هندية ، « المؤتمر الوطني » ، كان من الممكن أن تفضي إلى إقامة دولة لا يكونون فيها أقلية وحسب ، بل يسيطر عليهم فيها الهندوس اقتصادياً وثقافياً ، فقد احتفظوا حيال بريطانيا العظمى بموقف تسويفي . وقد أثارت الحرب العالمية الأولى التي أدت إلى تفكك الامبراطورية العثمانية واحتلال أراضي اسلامية جديدة احتلالاً عسكرياً ، ردّ فعل عنيفاً في المجتمع الاسلامي الهندي الذي تخلّى عن سياسة المسايرة حيال الانكليز ، ونظّم « حركة الخلافة » المناوئة بشكل صارخ لبريطانيا التي انضم اليها من جهة ثانية المهاتما غاندي وانصاره في البرلمان . وتلاشى طموح الحركة المناادية بالخلافة بالغاء كمال أتاتورك هذه المؤسسة عام ١٩٢٤ . وكان أن دفع المسلمين إلى شكل من القومية معتمد على الدين والتجمع الطائفي ، التجارب السيئة التي خاضوها والتمييز والمحاباة اللذان كانوا ضحاياهما خلال الحركات السياسية الأولى (٥٣) . وفي أثناء استقلال الهند وخلال تقسيمها ، انضم ثلثا المسلمين إلى باكستان ، في حين بقي زهاء خمسين مليوناً في الهند حيث شكلوا بعد مرورهم بأوقات عصيبة أقلية متحمسة جداً وتمسكة بمبدأ استقامة العقيدة .

(٥٣) مظهر الدين صديقي ، « الثقافة الاسلامية في باكستان والهند » ، في مورغان ، « الصراط المستقيم » ص ٢٩٦ - ٣٤٣ ، ولا سيما ص ٣١٥ وما بعدها .

وهناك أحداث من التاريخ الحديث تدفع إلى ذكر مختلف وجوه الاسلام في الاقليمين اللذين شكّلا باكستان القديمة . ففي الغرب كان تأثير الفكر الاصلاحى ، العربى بخاصة ، ملموساً . وبالمقابل ، جرّت سياسة التمييز التي كانت تمارسها بريطانيا ، في البنغال على حساب المسلمين إلى انحطاط ثقافى لا جدال فيه . فقد كانت الادارة والتعليم العام والتجارة حكراً على الهنود . ونمتى قيام باكستان فيها وعياً سياسياً اسلامياً لمدة من الزمن ، لكن الدين ظل مشوباً جداً بالهندوسية ، ولا سيما على صعيد البنية الاجتماعية . ووجدت الافكار الاصلاحية صعوبة في فرض ذاتها . ولم يكن بد من أن تخلق الاخطاء الادارية والنفسانية ، وتقطع الحدود تقطيعاً لاهمقولاً إلى عدة اراض محصورة ، والاستغلال الاقتصادى ، والتباينات الصارخة في مستوى المعيشة التي لعبت فيها الاقليات الهندية دوراً مؤكداً ، وكذلك دسائس « الاتحاد » الهندي ومطامع القوى الكبرى ، روحاً قومية جديدة ، وان تفضي إلى ولادة بنغلاديش وسط العنف . والتجربة الباكستانية ، التي لم تلق قبول جميع المسلمين على كل حال ، هامة لأنها تعبر عن الصلة بين المذهب الاصلاحى العقدي وبين القومية السياسية التي كان لا بد أن تجاهر لأسباب تاريخية من نوع خاص بعداء الغرب والهندوسية معاً . ولم يكن يبدو أن المسؤولين الحكوميين قد أثبتوا بعد خطأ فاصلاً واضحاً بين الشكل الاسلامى والشكل العلماني للحكومة . والتاريخ الحديث برمته يبدو وكأنه يخطط للبحث عن تسوية عملية ، لأن المجتمع لا يمكن أن ينفصل نظرياً عن الدين . ولا ريب أنه من السابق لأوانه صياغة تخمينات عما سيكون عليه التطور السياسى في المستقبل . فمشكلات تجهيز البلد وبنيته التحتية وتنميته الاقتصادية تبقى في الوقت الحاضر الشواغل التي تحتل المرتبة الأولى في الأولويات .

إلا أن عرض مختلف « وجوه » الاسلام ، تبعاً لتقسيمه الجغرافى ،

لا يمكن أن يحجب الواقع . فالاسلام بمجموعه يكشف عن وحدة خارقة
للمألوف وعن تناسق في طريقة الايمان . فالفوارق المحسوسة الوحيدة تتأكد
على مستوى المعتقدات الشعبية وترجع بشكل رئيسي إلى الجهل (٥٤) .
وتظهر حيوية التعبير الديني ووحدته في عدة مجالات وباشكال متنوعة .
فعلى المستوى الفردي ، يشعر المسلم شعوراً عميقاً بالالزامية الايجابية للقانون
والخلقية الاسلاميين ، لأنه مدعو كذلك إلى اقامة « مملكة في هذه الدنيا » .
وكلام الله المستذكر على الدوام ، والتذكير بسيرة النبي محمد ، وكذلك بعبارات
الحكمة التقليدية التي اضفي على بعضها طابع اسلامي ، توجه سلوكه وفكره
باستمرار ، فارضة نوعاً من التناسق الخلفي ، مقولب في بعض الاحيان ،
لكنه صادق دائماً . ومما لا شك فيه أن الشاهد « المادي » على وحدة الجماعة
هو ، على الصعيد الجماعي . حج مكة الذي يجمع كل عام مئات الألوف
من المسلمين تختلج افئدتهم بإيمان واحد واعتقاد راسخ واحد . ويخلق
الروح القرآني مناخ عيش ينتهي به الامر إلى مناغمة التعبيرات الذهنية
والمساواة بين العقلية والنظم الاجتماعية بأكثر مما تفترض التصريفات
السياسية والطوابع الايديولوجية التي تسند إلى الدول . ولا يكفي قط ما يتردد
عن درجة تأثير القرآن الكبرى في « الذهنية الاسلامية » المعاصرة . فهو
ما يزال مصدر الالهام الفردي والجماعي الرئيسي ، كما أنه مائجاً المساهمين
وملاذهم الاخير (٥٥) .

(٥٤) محمد رسجيدي ، « الوحدة والتنوع في الاسلام » ، في مورغان ، « الصراط المستقيم » .

ص ٤٠٣ - ٤٣٠ .

(٥٥) « ليس القرآن راموزاً آخرس معداً للحفظ في دوائر المحفوظات ، بل هو شهادة شفوية
تصرخ حين تبتلع » . انظر ماسينيون ، « عهداً » ، ص ٢٣٧ .

وكذلك تسهم شخصية النبي وأفعاله وتصرفاته وأقواله في صياغة « الروح الاسلامية » . فليس في البشرية كلها اسم أكثر شعبية وشيوعاً من اسم « محمد » ، أو معادله « أحمد » ، أو « محمود » . وهناك عاطفة إجلال شعبي تكاد تتخذ صورة التفاني والوفاء الشخصي تشكل عنصراً من أكثر العناصر حفزاً في حياة الجماهير الاسلامية وتفكيرها ، مسهمة في الحفاظ على نوع من التماثل الجوهرى في المجتمع .

ولعل من المناسب كذلك الحديث عن المساجد التي تسهم في النزعة إلى التناسق ، بما لها من أهمية اجتماعية وثقافية . وهي تستعيد الآن أكثر من أي وقت — ولا سيما في البلاد التي اعتنقت الاسلام حديثاً — قدرها الاول : مراكز اشعاع روحي وتعليمي تتضمن غالباً مكتبات وقاعات للمطالعة . وتعالج خطب الجمعة مشكلات الحياة اليومية : المحافظة على القواعد الصحية ، والخيارات السياسية ، والضمير المهني ، والتفاني في سبيل الجماعة ، الخ ... وكل امر ذي شأن في البلاد النامية . وتساهم هذه الظاهرة بدورها في تكوين نوع من وحدة الفكر لدى المسلمين خارج الخلافات السياسية المعاصرة .

ومن المناسب بحث مشكلة الوحدة والتنوع الاسلاميين من خلال منظور عام جداً ، منظور ليس مفتعلاً على كل حال . وبالعكس ، فإن تحليلاً شديد التماسك يشوه في أغلب الاحيان الموقف الموضوعي ، ويحول دون عملية اسقاط على الواقع في المستقبل . وهكذا فان من المناسب اضافة بعض اللطائف والفروق الدقيقة قبل استخراج الروابط المحتملة بين التضامن الاسلامي والتذبذبات المعاصرة الموالية للاسلام . فمن البديهي أن الاسلام لم يفقد ، حتى في زمن الانحطاط ، سلطانه على المسلمين على صعيد الإيمان الفردي . واما بشأن التطور الاجتماعي ، فالسؤال يدور عما إذا كان مصدر الطاقة الذي يمثله الدين لم ينضب ، وما إذا كان تحقيق انعاشه المحتمل لن

يتمّ بشكل غير منظم . والادوات التي يوفرها التنزيل القرآني قادرة ولا ريب على بناء مجتمع حديث . ويبدو أن الرغبة في البقاء على حالة الخضوع لنظام ربّاني ، وفي عدم فقدان الشعور الروحي بسبب طموح وتحوّل إلى هدف بحد ذاته ، قد أفضت إلى شكل آخر من أشكال القلق ناتج عن نوعٍ من البلبلة في المفاهيم والأولويات ازاء اختيار التكنولوجيا الحديثة الواجب تبنيها تبعاً للخيارات الحضارية الاسلامية . ومواقف التردد والتلمس في الوقت الحاضر ، وترقب الفرص ، وشيء من التناقض ، ومحاولات الدفاع عن الدين ، تبدو كلها ظواهر طبيعية في هذه المرحلة الانتقالية ، لكنها تغيّرت ولا ريب ، فيما وراء الكلمات ، عن عدم ثقة بالنفس . والحق أنه إذا كانت النزعة التحديثية تُشعر أحياناً بأنها توجه مصير الاسلام الاجتماعي والسياسي ، انطلاقاً مما وراء خشبة المسرح ، فإن دورها يظل مع ذلك متواضعاً . فهي لم تُحدث خارج العبارات المقترضة من الغرب أو من الماركسية تجديداً حقيقياً في العمق .

وتبدو النزعة الانسانية الاسلامية الحديثة وكأنها تاهت في خضمّ البحث عن صيغ جديدة لإثراء المعجم ، بدلاً من محاولة حقيقية لبحث القيم الاسلامية البحتة . وثبتت هذه القيم على ما يظهر أنها تكون أكثر حيوية كلما استعاد المجتمع توازنه التقليدي الذي فقده مع صروف التاريخ . ولا ينبغي أن تؤدي التفكّكات الراهنة إلى أحكام عجلية مستمدة من خارج ، ويخطئ بعض الاصلاحيين خطأ منهجياً بتفسيرهم الاسلام تبعاً لمعايير ايديولوجية أجنبية ، وهم يلائمون بينها وبين القيم الاسلامية . فحلّ معضلات العالم الاسلامي كامن في ارثه الثقافي وبين فضائله المتواترة . ولا ريب في أن هذه الطرق الجديدة ستكون مرصوفة بالمقترضات الخارجية التي تستعيد ، إذا صيغت صياغة جديدة ، مكانها في البناء العام . أضف إلى هذا أنه ليس في وسع الاسلام أن يتفوق في مساحته الجغرافية ، قاطعاً صلته بانسانية

تنزع إلى التوحد بالتدريج . وليست المسألة أن تُطرح القيم الاجنبية ، بل أن تُحدد بشكل جيد العلاقات التي سيقومها العالم الاسلامي مع مختلف التجارب الانسانية والايديولوجيات السياسية التي تحرك العالم (٥٦) . إن المباراة لما تتم . بل هي ، على العكس من ذلك ، تكاد تبدأ ، إذا ما نظر اليها من منظور التاريخ الاجمالي لحضارة من الحضارات . وعليه فانه من المناسب للحكم على حيوية الاسلام الحالية أن يصار إلى التمييز بين المنجزات الواقعية والتصريحات الكلامية ، ومواجهة الانسانية الاسلامية النظرية بالمعضلات المحسوسة ، ومحاولة عكس الصورة لرويتها في المستقبل .

إن الدفاع عن الدين كثيراً ما يخفي القلق في وجه متطلبات المجتمع السائر على طريق التصنيع . إلا أن عالمية الاسلام ظلت قائمة ومستمرة بالانفتاح على الخارج . والدين الذي يحمل تأكيداته للعدالة والاعتدال يُستبطن في شخص المؤمن ، ويقف بذلك في وجه الايديولوجيات المستوردة . ومما لا ريب فيه أن التدخل الغربي ، والتخاف الاقتصادي المتراكم ، واختلال التوازن الذي حدث من جراء تطور المدن بالنسبة إلى الأرياف والصحارى ، قد أفضت جميعها إلى نوع من تقطيع أوصال المجتمع . غير أن القيم والفضائل المتوارثة قد بقيت تحفّ به . ولم يتوصل العالم الاسلامي بعد إلى اعداد ايديولوجية مشتركة ومتماسكة . ولن يتوصل إلى ذلك أبداً على ما يبدو ، محافظاً بهذا على تنوع كان السبب في طرافة تاريخه . ومع ذلك يمثل الدين بالنسبة إلى مجموع المسلمين قوة معنوية عجيبة وحافزاً اجتماعياً لم يستخدم إلا جزئياً ، حسب الحاجات الآنية . وإذا ارتضيت هذه البدهية ، وجب الاستمرار في كشف النقاب عن الكيفية التي يبرز بها

(٥٦) بن نبي ، « دعوة ... » ص ١٢٣ ، ورودانسون ، « الماركسية ... » ، ص ١٢٩ وما بعدها ، ونصر ، « الدين » ، ص ٧١١ .

الشعور النفساني بتضامن الجماعة الذي يتسامى فوق الحدود القومية والمعارضات السياسية .

وكثيراً ما كانت المراهنات على وحدة العالم الاسلامي موضع شك ساخر ، أو ، على العكس ، موضع مثالية لا هوادة فيها . واستقطبت المناقشات الحادة حول الفائدة من عودة الخلافة المعارضات النظرية ، وزادت محاكاة الخطوة الفكرية الخاصة بعلم السياسة الحديث من البلبلة والتشويش . وعلى هذا فانه من الملائم ان نعود إلى مفهوم « الحكومة الالهية » الاسلامي في أساسه . فالله مهيمن على الكون والبشرية جمعاء ، مهما تكن الأنظمة الاجتماعية . والدولة السياسية الزمنية كيان محدد ومقصود على شعب وأرض . وليست السلطان نقيضتين على الاطلاق ، لأن اختيار الناس لا يمكن أن يقف في وجه تخطيطات الله . ويقوم داخل الحكومة الالهية العالمية - تبعاً لمبدأ وحدة الوجود - المجتمع الاسلامي ، وهو كيان سياسي ديني يركز على الدين لا على معايير جغرافية أو عرقية . ولم يُعرف تاريخياً عن هذا الكيان انه جبّ الاقليميات المحلية .

إلا أن وهم وحدة المجتمع ظل قائماً على الصعيد النفساني . فقد تجاهت منذ القرن الثامن عشر ، وتحت تأثير التغيرات التي أصابت الامبراطورية ، والتمزقات الاقليمية التي نتجت عنها ، نظريتان : احدهما تنادي بالوحدة أو تتمسك بمبدأ استقامة العقيدة ، والاخرى تقول بالتعددية . وتزعم هذه الاخيرة أنه يمكن قسمة مجتمع المؤمنين إلى كيانات اقليمية يدير كلاً منها على حدته خليفة تسند اليه مهمة تطبيق الشريعة المنزلة . ورفض أصحاب استقامة العقيدة هذه النظرية ، لكنهم اضطروا إلى تبني آرائها ، ولم يزدوا من جهة أخرى على أن لاحظوا وجود كيانات سياسية فرعية تصرح بتبعية شكلية تقريباً للخلافة المركزية . وبالأجمال فان ظاهرة التباين بين الاسلام النازع إلى المركزية و « الملغي للقومية » ، وبين الاقليميات المحلية التفاضلية ،

ليست بالامر الجديد . فقد سبق أن ظهرت حتى قبل بروز فكرة « الأمم » .

وتؤكد هذه الظاهرة بشكل مختلف في الوقت الحاضر . فالاعتقاد الديني ، والموجبات القانونية والاجتماعية ، وكذلك شعائر العبادة ، تبنى مجتمعاً روحياً ، بل وزمناً ، يتجاوز الحدود الجغرافية . وينبثق هذا الإدراك للاخوة والتضامن الجماعي في الوجدان الشعبي عن التنزيل ، مصدر « الشريعة » الاوحد بصورة مباشرة . وهكذا فانه ليس من تناقض في هذا النوع من الولاء المزدوج للدين والدولة ، لأن المؤمنين يشعرون بالتكامل فيما بينهم خارج الحكومة الوطنية . ومن الصعب وصف الظاهرة بدقة ، نظراً لاختلاط التطلعات وارتباك الافكار بين تبعيات متباينة : اسلامية أو قومية ، محلية وتقليدية ، سياسية وظرفية . وترسم على الخلفية باستمرار صورة مهزوزة ، وأحياناً وهمية ، للمجتمع الاسلامي المثالي . وإذا كان هذا الالتباس قد عرف على صعيد السياسة الدولية المحسوسة حظوظاً شتى ، فانه لم ينقطع عن البقاء ناشطاً حياً في نفوس المسلمين . ويقدم التاريخ بمجمله في هذا السياق عناصر تساعد على التفكير المتنوع المتلون . فالفوضى والانقسامات السياسية لم تتمكن قط في الواقع من تجزئة الفكر الاسلامي . وبقي المجتمع المؤسس على « الكتاب » حياً بعد التفسخ السياسي . ولم يحدث أبداً أن أفسدت انتصارات المبادئ العلمانية والسيادة القومية – وهي انتصارات ظاهرية في الوقت الحاضر – الشعور الاسلامي بالتضامن الذي يبدو أنه يتنامى على العكس ويكبر . وفي التحليل الاخير يبدو هذا الوعي الاخوي مستعصياً على التلف ، لأنه ليس قائماً على مؤسسات أو على اخلاص لانسان ، وإنما على اقتناع بامتلاك الحقيقة التي لا حقيقة بعدها ومشاطرتها الآخرين . فالتضامن السياسي نتيجة ملازمة بالفعل للقناعة الدينية !

وهكذا تستعيد « الامة » مفهومها الاصلي كـ « نظام حياة » . غير أن « هناك » حضارة ، وهذه الحضارة تتغير وهي تحيا . وما يزال التحليل

الغربي الحديث يحتفظ بقدر كبير من الميل إلى « تشريح جثة » العالم الإسلامي . فالإسلام لم يبق ساكناً لا على صعيد المذهب ولا في الواقع العملي . ومع ذلك فقد تنوعت حركته تبعاً للظروف لتباغ سرعة دنيا جداً أثناء الحكم العثماني ، وفي عهد الاستعمار الأوروبي على الأخص . وتملك المؤسسات في الوقت الراهن مجال تطور أقرب إلى الاتساع . ولم يغير الإسلام ، وهو دين « الشهادة » ، تغييراً كلياً الخصائص التقليدية للشعوب التي اعتنقته . ومع ذلك فقد فرض على هذه الشعوب رؤية لله والإنسان والمجتمع كان من شأنها أن دمغت إلى الأبد موقفهم من الحياة . وهكذا فإن نوعاً من وحدة التصور ، ونمطاً موحداً في الشعور والتفكير ، يسمحان في كثير من الأحيان للمسلمين المنتمين إلى أوساط اجتماعية وآفاق جغرافية متنوعة جداً أن يتبنوا مواقف وردود فعل متشابهة في مواجهة المعضلات المتشابهة .

إن « العالم الإسلامي » الحديث ثمرة عملية تمايز جديدة للأقليات المحلية المعبر عنها في سياق الحضارة الإسلامية المشتركة . وهو لما يقدم حلاً سياسياً اجمالياً لمشكلات الإنسان والمجتمع ، لكنه يبدو قادراً دائماً على تحديد ذاته بصورة منسجمة بالنسبة إلى العالم الخارجي . والإسلام ، بوصفه دين الجماهير وقناعتها ، وظاهرة اجتماعية وثقافية ، يتجاوز المظاهر والمجالي الخاصة . وفي التحليل الأخير ، يخص كل تطامع من تطامعاته ، وكل موقف من مواقف نفاذ الصبر التي يقفها ، وكل نزعة من نزعاته مصيره الجماعي ، كما يخص بقاء هذه أو تلك من أمم . وكثيرة هي بالفعل الدول الإسلامية المعاصرة التي ليس في وسعها أن تفصل ماضيها ، بل ولادتها ، عن الإسلام . وعلى معظم هذه الدول أن تعود إليه في الحاضر الآتي ، وأن تضعه نصب أعينها في المستقبل هدفاً مثالياً ومتحركاً . ولقد دفعت الانتهازية السياسية الشعوب الإسلامية إلى العمل بغير نظام لاستقلالها القومي ، وغلبت المصالح الخاصة على مصالح الجماعة الأكثر عمومية . وليس في مقدور قومية

عزيزة على القلوب أن تثبت طويلاً ، بعد الحقبة الحالية ، حقبة الأزمة والبحث عن الذات ، لأنها تمثل انكفاء مخالفاً لروح الاسلام وتاريخه على السواء . وهذا هو السبب الذي يجعلها ، وهي لما تكد تبرز للوجود ، تلطف من حدثها في سياق أوسع : سياق الوحدة العربية أو سياق الوحدة الاسلامية . وحتى الخلاف الديني الأقدم بين السنة والشيعة يميل إلى التلاشي ليظهر بشكل تعبيرين مختلفين عن مفهوم واحد للانسانية (٥٧) .

ومما لا شك فيه أن تحليلاً مطابقاً للواقع الملموس يزود بروؤية للوضع أقل تفاؤلاً . فقد اكتظت الاحداث اليومية في السنوات الاخيرة بالخلافات العربية . وعلى صعيد الاسلام قاطبة ، تظهر التطامعات الوحيدة ذاتها والتناقضات السياسية نفسها ، لكنها تظهر وكأنها تلطفت بفعل المدى الجغرافي ، والتنوعات اللغوية وخاصة المشكلات المواجهة . ولقد نشبت حروب بين بلدان عربية ، واصطدمت القوميتان الباكستانية والبنغالية بعنف ، وتتواجه بلاد اسلامية كثيرة في مطالبات لضم اراض تدعيها . يضاف إلى ذلك أن رد الفعل في العالم الاسلامي لم يكن متساوياً في الأزمات التي كانت تصيب إحدى الدول الاسلامية . وتغلبت الدوافع السياسية الموضوعية على التضامن مع الاخوة في الدين ، كما في الصراعات التي دارت في شبه القارة الهندية وفي قبرص مثلاً (٥٨) .

ووراء الخلافات ، العميقة أحياناً ، يظهر ، باستمرار وبأشكال شتى ، شعور الوحدة وذبذبات التعاون الفعلي . فعلى الصعيد السياسي مثلاً تهتم

(٥٧) يطالب المؤلفون الاصلاحيون بتقارب بين « رجال الدين » من الشيعة والسنة . ولنذكر على الصعيد السياسي ان ايران ما تزال تسهم أكثر فأكثر في مظاهر الوحدة الاسلامية . انظر عدد « الاهرام » الصادر في ٢٤ حزيران ١٩٧٥ .

(٥٨) الدعم شبه الاجماعي من العالم العربي للرئيس مكاربيوس ، وهو دعم يقدم - ولنقلها في معرض الكلام - تكديماً جارحاً للمجاهرين بـ « تعصب المسلمين » !

الامانة العامة الاسلامية اهتماماً بالغاً بحالة المسلمين في جزر الفيليبين الجنوبية (٥٩) . وأصدر شيخ الأزهر نداء إلى الشعوب والحكومات الاسلامية حاثاً إياها على دعم نضال الارتيريين لنيل استقلالهم طبقاً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة (٦٠) . وعلى الصعيد الاقتصادي كذلك ، اتخذت قرارات ما تزال اذانيّ مقدّسة اقامة سوق اسلامية مشتركة ، ومصرف اسلامي للتنمية ، وغرفة تجارة وصناعة ، ودعوة إلى اجتماعات متكررة للوزراء المسلمين ، وتشجيع السياحة بين البلدان الاسلامية ، وانشاء جامعة للدراسات الاسلامية (٦١) . وقد نودي بـ « التعاون والتضامن الاقتصادي بين البلاد الاسلامية » ، مع تأكيد حقها في الوقت نفسه في مراقبة مواردها وموادها الأولية (٦٢) . والصعوبات التي يصطدم بها التنظيم السياسي الداخلي ، ومتطلبات التنمية الاقتصادية ، ودسائس الغرب والاتحاد السوفياتي ، وكذلك الشعور بالخزي تجاه اسرائيل والهند المنتصرتين عسكرياً ، كل ذلك ينزع إلى خلق لحمة متمينة في العالم الاسلامي يُعبر عنها بشكل جديد من أشكال التوحد في جامعة اسلامية .

ولا تطمح حركة التوحد الاسلامي الجديدة التي ولدت في الظاهر مع ولادة القومية الهندية وانشاء باكستان إلى إعادة الوحدة في ظل الخلافة ، ولا إلى فرض نظام قانوني اسلامي بشكله « الاتباعي » ، بخلاف الحركة التي قام بها الاصلاحيون في أواخر القرن التاسع عشر . وفيما تستخدم الشعور الحي بوحدة الجماعة ، وهو شعور قائم على الصعيد النفسي ،

(٥٩) المهمة التي قام بها امينها العام في مانيلا . نظر عدد « الاهرام » الصادر في ٣ يول ١٩٧٤

(٦٠) عدد « الاهرام » الصادر في ٣ كانون الثاني ١٩٧٥ .

(٦١) قرار القمة الاسلامية في الجزائر . عدد « الاهرام » الصادر في ٣ آب ١٩٧١ .

(٦٢) انظر المقال الافتتاحي في « Egyptian Gazette » الصادرة في ٢٧ أيلول ١٩٧٤ ، بشأن القمة الاسلامية الثانية في لاهور .

فإنها تدلل على واقعية عملية عظيمة ، متعجبة ردود الفعل العاطفية التي طبعت مبادرة الافغاني وتلاميذه . وهكذا فان هدفها أضيق نطاقاً لأنه يسعى فقط للمساومة بين سياسات الدول الاسلامية ، داخل مجتمع موسع . وهي لا تنشذ قط اقامة « كتلة اسلامية » من شأنها أن تتميز عن العالم الخارجي ، وإنما تنشذ تقديم القواعد لتعاون سلامي . إنها تنزع إلى تمتين وجود الجماعة برمتها ، مع احترام سيادة الدول القومية في الوقت نفسه .

ولقد أثارت « مؤتمرات التضامن الاسلامي » بعض أعمال الوساطة والتشاور حول موضوعات محدّدة لبعضها مساس بالعلاقات الدولية . وسوّيت خلافات فوقية بوساطة الدول الاسلامية « الشقيقة » : مصالحه باكستان وبنغلادش بفضل شخصية الرئيس السادات إلى حد بعيد ، أثناء المؤتمر الاسلامي المنعقد في لاهور ، والوساطة الجزائرية في النزاع الايراني العراقي والحرب في كردستان العراقية ، والوساطتان السعودية والمصرية بين الكويت والعراق ، والوساطة العربية في النزاع على مياه الفرات بين سوريا والعراق . وإن لم تكن جميع البلدان الاسلامية تساند كل المساندة المطلوب العربي في النزاع على فلسطين (٦٣) ، فانها بالمقابل تدعم في مجملها مطلب الانسحاب من الأراضي المحتلة عقب النزاع المسلح في حزيران ١٩٦٧ (٦٤) . وفيما عدا بعض الاستثناءات النادرة تقترح الدول الاسلامية بالطريقة نفسها على أهم الاحداث العالمية في الجمعية العامة للأمم المتحدة . ويصعب بلا شك تحديد ما إذا كانت الدوافع إلى ذلك هي التضامن بين الأمم الاسلامية ،

(٦٣) لأن بعض البلدان الاسلامية اعترفت بإسرائيل . فقد كانت تركيا بين أول المعترفين بها في العالم .

(٦٤) لقد دعي إلى عقد المؤتمر الاسلامي في الرباط عام ١٩٦٩ بحضور ستة وعشرين وفداً ، عقب احراق المسجد الاقصى في القدس .

أو التضامن بين الدول النامية والمحايمة ، أو إذا كانت ناشئة عن مفهوم موحد للعدالة والحق .

وعلى الرغم من العقبات التي ما تزال قائمة في الطريق ، فإن الحركة الجديدة للتوحد في جامعة اسلامية تسير على ما يبدو نحو انشاء جهاز مؤسسي مركزي دائم ، للتعاون الاجتماعي والسياسي والعامي ، والثقافي بخاصة . وها هي ذي الدول الاسلامية تنخرط تدريجاً في نطاق جماعة المؤمنين الأوسع . ويسهم استخدام لغات مختلفة في الابقاء على الفوارق على مستويات القوميات (٦٥). وقد ارتفعت بعض الاصوات مطالبة بانشاء « منظمة للتضامن الاسلامي » . ولم تنل بعد هذه الدعوة الجديدة ولا المؤسسة التي تشير بها موافقة البلدان الاسلامية الاجماعية ، لكن أمانة عامة للمؤتمر الاسلامي انشئت عام ١٩٦٩ وتمركزت في جدة .

ويمكن إيضاح ملخص سريع عن أهداف المنظمة عبر تصريح أمينها العام السابق أثناء مؤتمر وزراء الخارجية المسلمين المنعقد في كوالالامبور في حزيران ١٩٧٤ ، لأنه يكشف عن الاهتمامات الأولية وهي (٦٦): تقرير الطرق التي سيتم بها انشاء « صندوق التضامن الاسلامي » الذي يهدف إلى تسهيل التنمية الاقتصادية ورفع مستوى حياة الدول الاسلامية . وأنشئ في الاتجاه نفسه « مصرف اسلامي » تكون وحدة النقد فيه (٦٧) هي « الدينار الاسلامي » ، لتشجيع التضامن الاسلامي بالتعاون الاقتصادي والتجاري . وقد كان على المؤتمر الوزاري أن يناقش أيضاً المشروع الهادف إلى تعويض الخسائر التي أصابت بعض البلاد الاسلامية من جراء ارتفاع

(٦٥) بينما لا وجود لهذه الظاهرة في نطاق العمل للوحدة العربية .

(٦٦) « الاهرام » الصادر في ٢٠ حزيران ١٩٧٥ .

(٦٧) مساوية لحقوق الاصدار الخاصة بصندوق النقد الدولي .

سعر البترول . وكان عليه أن يهيء لعقد مختلف المؤتمرات الباحثة بنوع خاص في شأن الاقليات الاسلامية الموزعة في العالم ، وتحرير القدس ، والمساعدة الواجب تقديمها للمسلمين المناضلين في فلسطين والفلسطينيين . وكان معظم المشكلات المواجهة من نوع عملي ومادي للغاية . وكانت الجوانب الدينية تستبعد من المؤتمرات الاسلامية ، لكنها كانت تُترك لصلاحية علماء الدين الذين تتكرر لقاءاتهم على كل حال أكثر من تكرار لقاءات القمة ، وان كانت الحملات الاعلامية عنها أقل منها عن تلك . وعلى الرغم من تواضع النتائج الملموسة الحاصلة حتى اليوم ، فانه من المناسب الاشارة إلى أن من شأن القناعة المشتركة بين المسلمين أن تولّد فيهم تضامناً وهزة كافيين لحفزهم على تبادل وجهات النظر في مجالات مادية بصورة أساسية . ولا شك أن في وسع نطاق الجامعة الاسلامية المفتوح على عالمية متسامحة ، أن يخدم الدول الاسلامية ، وأن يسهم فيما بعد ، بفضل امكانيات التداول والتعاون المرنة التي يقدمها ، في بناء نظام عالمي أفضل توازناً .

نحو حلول اسلامية

يتحقق الجزء الأكبر من عملية البحث عن الذات في البلاد الاسلامية النسبة إلى أوروبا ويعبر عن وعي هذه الذات أول ما يعبر في المجال « الديني » . غير أن من المبالغة الاستنتاج « بشكل وضحي » جداً أن كل شيء يحدث وكأن العالم الاسلامي « يقوم وهو يحاول فهم نفسه بعمل عالم الآثار وينبش الاشكال الماضية للوجدان الغربي » (٦٨). فهناك على العكس عملية اثبات أصيلة للذات ، نظراً للاتفاق على أن معضلات العلم والتصنيع قد طرحت ، وأن المراجع الرئيسية فيها مستمدة من التجربة الغربية الليبرالية أو

(٦٨) المروي « الايديولوجية العربية » ، ص ٣٧ ، وهو يستهدف الشرق العربي بصورة خاصة.

الماركسية . وتؤلف العودة إلى الاهتمام بالدين والثقافة والنزعة الانسانية
الاسلامية التقليدية في مجمل العالم الاسلامي ظاهرة لم يتضح أثرها الكبير على
المدى القصير . فعلاوة على ردود الفعل العاطفية لدى الجماهير ، وتخبّطات
المذاهب الاصلاحية والتحديثية . يرتسم سعي لاكتشاف الاسلام برمته من
جديد . ومما لا ريب فيه أن الحركة أشمل وأعم مما هي في الظاهر ، وقد
أخذت تتضح شيئاً فشيئاً في الأندية الفكرية ، وما تزال ماثلة في الوعي
الشعبي .

وقد توصل الاسلام بالاجمال إلى المرحلة الاخيرة للوظيفة المثلثة التي
انتدب لها منذ عدة عقود : فهناك أولاً الوعظ والارشاد في البلاد التي كانت
خاضعة للهيمنة السياسية الغربية ، وتصطدم الآن بمعضلات التنمية الاقتصادية ،
والاسلام ثانياً بطل المطالبة بالاستقلال والتطلع إلى العزة القومية ، وهو
أخيراً محكّ غير مصقول تماماً للتنظيم الاجتماعي للدول الاسلامية . إنه
يمارس دوره بصورة خاصة في التجمعات المتنقلة من الحقبة السابقة على
الصناعة إلى المرحلة الحديثة .

والاسلام بديناميته كفيل باقامة مجتمعات جديدة . كما سبق أن أثبت في
البلاد الافريقية مثلاً . لكن الامر ما يزال أمر اعداد رأي متلاحم حول
مكتسبات الارث الثقافي ، مع أخذ التخلّف المادي والتقني المتراكم بعين
الاعتبار . والكفاح من الدقة بحيث تتمكن الانفعالات التي تحرك الجماهير
بعض الوقت من اصابة عدو ما يزال يساء تمييزه أشد الاساءة . وينبغي أن
يحلّ محلّ الدفاع عن الدين والحملات الدعائية جهد قوي في التفكير السياسي .
فالرؤية الشاملة ما زالت مفقودة في الوقت الحاضر ، لأن معظم التحليلات
— سواء كانت من صنع اخصائيين مسلمين أو لم تكن — ما تزال تجزئية
ومقصورة على بعض القطاعات المذهبية ، أو الشرعية ، أو التاريخية ، أو
الفلسفية . ودراسة الانسان في مسلكه ، والدولة في عملها ، تدفع إلى

الاحاطة في آن معاً بجميع الجوانب : الخاقية والقانونية ، والنفسانية والثقافية ، والاقتصادية ، والسياسية والاجتماعية . ويبدو ذلك أكثر الحاحاً أيضاً بالنسبة إلى الاسلام غير القابل للتجزئة الذي ينبغي أن يُدرس بكليته . فالانسان يؤولف كياناً ، وعمله يعكس ذاته : والمجتمع يمثل كلاً أكبر يعتبر سلوكه مرآة للقناعات الفردية والجماعية العميقة .

ولا ينبغي طبعاً أن يُحصر الاهتمام بعنصر القداسة في المجتمع الإسلامي المعاصر . غير ان كثيراً من المؤلفين يهملون الثوابت التقليدية في الحياة الاسلامية التي يظل أحد الدوافع الاساسية لأعمل فيها الواقع « الديني » الذي يرى فيه المسلم ما يقربه من المصير ومن ادراك معنى المطلق . ومن المخطر اهمال اثر الاستمرارية الثقافية الاسلامية التي يعيشها الانسان يومياً في الأخلاق وفي الوطأة النفسانية للدين الممارس بشكله ومادته الدائمة . ولا يمكن حبس سنة الاسلام الحية جداً في الاطار الضيق الخاص بالمعايير الشائعة في التحليل السياسي . فالمسألة تتعلق بشعور يستحق أن يحترم ، وأن ينظر اليه بوصفه عنصراً من العناصر ، لا بوصفه ظاهرة اجتماعية مطاوباً تشريحها . ولقد أحسن رئيس موريتانيا السابق التعبير حين صرح ، وهو يتحدث عن الطابع التقدمي لـ « الاسلام الحقيقي » ، قائلاً : « ... لا يمكننا الاستخفاف بما نخصنا . إننا لا نملك القوة المادية ولا المقدرة العسكرية . فاذا لم يكن لنا حد أدنى من العزة ندافع عنه ، وحد أدنى من الأخلاق ندخله من جديد في العلاقات بين الامم فلن يكون لنا شيء » (٦٩) .

وتمكن الاسلام بمحافظته على المعتقد من الصمود في وجه تحطيم مجتمعه السياسي ، ثم الصمود بقدر أقل لسيطرة الاستعمار . كذلك فان الدول

(٦٩) تصريح الرئيس مختار ولد دادا لاندريه فونتين ، جريدة « لوموند » ، العدد الصادر

في ٦ شباط ١٩٧٤ .

الاسلامية المعاصرة تبحث عن عناصر تحقيق الذات في المعتقد الذي هو تجسيد للماضي . وهذا يوضح أثر السنة الدينية البالغ ، وأثر حَفَظَتِها أو المؤتمنين عليها من العلماء . ومع ذلك فإن هذه الظاهرة لا تمثل إلا نظرة جزئية عن الوضع . فلم يعد استبطان الايمان يمثل انطواء على النفس ، وإنما يزداد ترسخاً بوصفه مطالبة بدور ينبغي تأديته في العالم الذي انفتح الإسلام عليه بطموح وتسامح . وإنه لمن السهولة بمكان ألا يرى في التأكيدات الدائرة صلاحية القواعد الاسلامية التقليدية المنظور اليها على أنها قابلة أشد القابلية للتكيف مع ظروف العالم المتغيرة ، وأنها اسمى من كل تشريع وضعي ، سوى عملية تمجيد للدين . فينبغي تدبرها من الداخل لفهم مدى مثولها الدائم في ذهن الجماهير ، ومدى اثر انعكاسها على القرارات السياسية والاقتصادية الصادرة عن النخب . وتُظهر الموضوعات التي تناقش في المؤتمرات الاسلامية الحديثة في هذا الصدد بجلاء طابع الايمان الراسخ رسوخاً شديداً والمنفتح في الوقت ذاته غاية الانفتاح على الحوار الاضطلاع بالأمور الدنيوية . وتكفي بعض الشواهد للدلالة على ذلك : « يقظة العالم الاسلامي ونهضته في المستقبل » ، « دور الاسلام في وجه تحديات العصر ومختلف أشكال الاجتياح والتسلط » (٧٠) ، « تعدد الثقافات في عالم اليوم » أو « دور الاسلام في بناء الانسان الحديث » (٧١).

ومن المناسب ، فيما وراء الصياغة على النمط الغربي والتدبيج المقتصر على إغناء ترسانة الحجج ، إعادة وضع الخيارات الاسلامية في سياقها

(٧٠) الحلقة الدراسية التي عقدت في الجزائر عن الفكر الاسلامي ، جريدة « الاهرام » ، العدد الصادر في ٢٥ تموز ١٩٧٤ .

(٧١) المؤتمر الاسلامي - المسيحي المنعقد في تونس ، جريدة « الاهرام » ، العدد الصادر في ١١ تشرين الثاني ١٩٧٤ .

الحقيقي الناشئ عن رؤية اجمالية لله والكون والانسان . فالسلطة الدائمة الوحيدة هي التنزيل ، ولا تمثل المناقشات والاقتراحات والحلول التي عثر عليها الامواءات عارضة لظروف استثنائية . وهكذا فانه من العسير الكلام على مذهب سياسي ذي أصل اسلامي . فالقرآن لم يفرض حكماً واضحاً ، كما ان المهاترات والمزاعم والمنافسات التي طبعت مجرى التاريخ الاسلامي جعلت الافكار أقل دقة ووضوحاً . وفي وسع المرء أن يحاول استخراج بعض المسلمات الاساسية ، بأن يعالج على التوالي التنظيم السياسي الداخلي ، والفلسفة الاقتصادية الاجتماعية ، والنظرة الاسلامية المعاصرة إلى العلاقات الدولية .

إن مصطلح « الحكومة » بمعناه الحديث لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر ، في تركيا عهد الاصلاحات . ومعناه في أصل الوضع (٧٢) « حَكَمَ على » و « حَسَمَ الامر » ، لا « قاد » ولا « امر » . ومع ذلك تنقل كتب السنة أن النبي قال : « إذا اجتمع ثلاثة في قفر وجب أن يؤمّروا عليهم أحدهم » . وهكذا فان القيادة غير المتسلطة بل المشروطة بالشورى هي في أساس الاسلام . غير ان العقيدة لم تحدّد بنية السلطة ولا المسؤوليات المتبادلة بين الحكام والمحكومين ، بل اعتبرتها مقدّرة مضمرة ، وخاضعة للسلوك الاجتماعي الذي تملّيه الشريعة الالهية على جماعة المؤمنين . وعلى هذا اقتصرَت النظرية السياسية الاسلامية طويلاً على ذكر الصفات الخلقية والواجبات المقدسة الخاصة بالحاكم . فالفضائل الجوهرية التي ينبغي أن يتحلّى بها

(٧٢) برنار لويس ، « حكومة » ، في « الحزب والحكومة والحرية في العالم الاسلامي » ، ثلاث مقالات أعيد طبعها من « دائرة المعارف الاسلامية » الطبعة الثانية ، المجلد الثالث ، الجزءان ٤٩ و ٥٠ ، ليدن ١٩٦٨ ، ٤٦ صفحة ، ص ٢٣ وما بعدها .

الزعيم (٧٣) هي أولاً « تقوى الله » - ينبوع كل خير للجماعة و « سرّ كل حكمة » حسب قول منسوب إلى النبي - والعدل والرحمة والرغبة في خدمة الشعب الذي يستشار في كل الامور الهامة . فالزعيم الصالح هو ذاك الذي يحكم لمصلحة الشعب ، والمستبد لا يهتمّ بغير الحكم لنفسه (٧٤) . ولا وجود « للمدنية الاسلامية » المجلّلة المقربة من المثالية ، لكن الفكرة النظرية القائلة بأن الجميع متساوون أساساً أمام القانون ، تظل حية ولا شك في السيكولوجية الشعبية .

ولقد نظّمت الدول الاسلامية المعاصرة في معظمها على قواعد دستورية (٧٥) شبيهة ببعض الشيء بالانماط الأوروبية ، وإن كان فيها بعض الفروق الاسلامية الخاصة . ومن العسير تقدير نصيب الاثر الديني في تحرير النصوص الدستورية . ويذكر على وجه العموم أن الروح الإسلامي يبدو أقل مثولاً في التنظيمات الاساسية للبلاد التي كانت مستعمرة عنه في البلاد التي لم تفقد استقلالها قط ، باستثناء تركيا . ويبدو التوفيق مستمراً بين الرغبة في التحديث وبين صمود الاندية التقليدية . وينبغي أن يرى في ذلك

(٧٣) امير علي ، « روح ... » ، ص ٢٨٧ . وهو يستشهد بابن قوت طقطقة أحد مؤلفي القرن الرابع عشر الميلادي .

(٧٤) ردت امرأة على سؤال مؤسس الدولة الاموية لها عن السبب الذي يدفعها إلى ألا تنظر اليه نظرتها إلى علي قائلة : « لأنك تفضل ملكك على الناس ، وقد رضي علي بالحكم لينفعهم » خان ، « أخبار » ، ص ١١٦ - ١١٧ .

(٧٥) انظر « دستور » ، (بقاء دساتير الدول العربية والاسلامية) ، مقال معاد طبعه مع بعض الاضافات من الطبعة الثانية من « دائرة المعارف الاسلامية » ، ليدن ١٩٦٦ ، ١٢٤ صفحة . وانظر كذلك « اعلان الدستور » الصادر عن مجلس القيادة اليمني ، جريدة « الاهرام » ، العدد الصادر في ٢٠ حزيران ١٩٧٤ ، وهو يبدو مختصراً للمبادئ الدستورية المعمول بها في الدول الاسلامية المعاصرة .

نقطة التقاء بين الظروف التاريخية ، ومن الممكن التخمين بأن المسؤولين السياسيين سيكونون في المستقبل أقل تأثراً من سابقهم بالأفكار المستوردة . لأنهم ، وهم قادمون من الطبقات الشعبية ، لم يقطعوا صلاتهم كلياً بالثقافة الإسلامية التقليدية . ومن غير المعقول على هذا أن يتطلع المرء إلى وسم المفهوم السياسي الإسلامي بسمة لا تنادي بالديمقراطية كما هي معروفة في المصطلح الليبرالي ، وترفض في الوقت نفسه الاستبدادية بأي شكل كانت . وإنه لمن الأسهل أن يميّز المرء بين ما يجعل الإسلام معارضاً للمفهومين السياسيين الرئيسيين للعالم المعاصر وما يقربه منهما ، لكي يحاول بعد أن يستنبط بعض الميزات الخاصة .

ومعظم البلدان الإسلامية أدخلت الديمقراطية البرلمانية التي هي مبدأ حكم مقبول من الأندية الدينية . وظهر الواقع العملي أن الانظمة ذات النمط الليبرالي لم تعش طويلاً ، وانها أزيحت في معظم الاحيان بانقلابات عسكرية فرضت أنظمة استبدادية. ولقد بدت ثورة ١٩٥٢ المصرية لبعض الأذهان (٧٦) تجسيدا للمطالبة الديمقراطية الشعبية بالحقوق في وجه الحكم المالكى الإستبدادي والواقع أنه يعثر في فلسفة الاسلام السياسية على مبادئ تتيح إقامة « ديمقراطية » حقيقية ، من مثل : خضوع المحكومين والحكام المشترك للشريعة ، والتوصية القرآنية بـ « الشورى » التي تؤكدها القدوة النبوية ، وحق الشعب أو ممثليه الاكفاء في اختيار المسؤولين السياسيين أو عزلهم ، والشعور البالغ الحيوية بالمساواة بين الجميع . وهذه المسلمات قريبة جداً بل مماثلة للمسلمات التي تنطلق منها الديمقراطية الغربية . وبالمقابل فإن الطابع الثابت للشريعة ، وارتباط الدين القاطع بالمجال الاجتماعي ، والامر بالعدل بين أفراد المجتمع ، يمكن أن تسوّغ شكلاً جماعياً لتنظيم الاقتصادي.

(٧٦) بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ٣٠ .

وهكذا فان من شأن بعض مظاهر الماركسية (٧٧) أن تستهوي استهواء نظرياً مؤكداً . وبعض مبادئها تخاب ، لأنها تطابق قيماً أساسية في الفلسفة الاسلامية . وبالمقابل فان ايديولوجيتها مرفوضة بشدة ، لأنها تقدم ، علاوة على إلحادهما (٧٨) ، فكرة بغیضة : تحوّل الانسان إلى غاية اجتماعية . وإن دولة تجرد الافراد من انسانيتهم فهي دولة طغيان . والشریعة الاسلامية تكفل للانسان استقلاله ومبادرته . وعليه فان رفض ديكتاتورية تمحو الشخصية الانسانية لمن أبرز الواجبات . والاسلام الذي يطالب بالعدالة الاجتماعية يرفض في آن معاً أن يغدو الانسان مشاعاً لأنه لا يمكن أن يتحول إلى آلة ، وإنما هو « شاهد » على وجود الله . ومن جهة أخرى يشير القرآن إلى سلسلة الاوليات في الاخلاص والطاعة : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » (٧٩) . ويمثل الله الشريعة المتسامية على الظروف الاجتماعية الموضوعية ، والرسول هو الاسوة الكاملة التي أصبح لها قوة القانون . أما « أولو الأمر » ، أي المسؤولون السياسيون في الدولة حسب التعبير الحديث ، فلا يظهرون إلا في المرتبة الثالثة (٨٠) . وطاعتهم مشروطة بتقيّد هم أنفسهم بالسلطتين الاصليتين . وهكذا فان قيام « ديكتاتورية » غير ممكن ، أو أنه ، إذا لم يكن بدّ من قيامها نظرياً ، فانها سوف تكون حسنة لأنها ستطبق شريعة الله ورسوله .

وعلى هذا تبدو « الديمقراطية » الاسلامية ديمقراطية طريفة . ومن

(٧٧) علاوة على أن البلاد الشيوعية قد وقفت بصراحة تامة موقف الدفاع عن الشعوب الاسلامية المناضلة في سبيل استقلالها الوطني .

(٧٨) الاحزاب الشيوعية ممنوعة في الغالبية العظمى من البلدان الاسلامية باسم عدم توافق الماركسية مع الاسلام أو مع « مبادئ البلد المقدسة » كما جاء في عبارة محكمة العدل العليا المغربية .

(٧٩) النساء / ٥٩ .

(٨٠) الاحبابي ، « الشخصية » ، ص ٥٨ .

الممكن فهمها فهماً أفضل إذا طوبق بينها وبين المفهوم الغربي باختيار ثلاث نقاط خاصة بشكل مجرد : لعبة التعددية الديمقراطية ، ودور القادة المكلفين وسلطانهم ، وأخيراً تدخل الدولة في القطاع الاجتماعي .

إن فلسفة الاسلام السياسية ترفض ، وفق القياس المطلق ، فكرة الزمر السياسية التي قد تمثل مصالح الافراد أو المجموعات الصغيرة ، والتي قد تتنازع على مسؤولية الحكم في منافسة ديمقراطية . وفكرة « الحزب » نفسها ، بما تعنيه في الوقت الحاضر ، حديثة ترجع في العالم العربي والامبراطورية العثمانية إلى بداية القرن العشرين ، وإلى ما بعد ذلك أيضاً في بلاد فارس (٨١) . وتتعارض اللعبة الديمقراطية - علاوة على كونها تشكل فيما يبدو عثرة أكثر مما تشكل وسيلة ناجعة في العالم الاسلامي النامي - مع المثل الاعلى للوحدة الاجتماعية التي بشر بها الاسلام ، إذ تخلق انقساماً في المجتمع غريباً على الخلقية السياسية الاسلامية . وفي بعض الاحيان يفضي تعدد الاحزاب ، وهو انعكاس لليبرالية الاوروبية في القرن العشرين ، إلى مظهر من مظاهر الاثر واستغلال فريق لفريق آخر استغلالاً مفرطاً ، خلافاً لمبادئ الاسلام الجوهرية . وقد عارضته على الدوام أكثر الحركات تزمناً - كـ « الاخوان المسلمين » مثلاً - معارضة شديدة . وعلى النقيض ، رفضت كذلك الانظمة « الثورية » أو « الاشتراكية » بصراحة فكرة « صراع الطبقات » . ومن المناسب أن نضيف أيضاً أنه لا الوصايا الشرعية ولا التجربة التاريخية تظهر أن الاسلام نادى في وقت من الأوقات بمشاركة الجماعة بكليتها مشاركة فعلية في القرارات السياسية وفي مسؤولية الحكم .

وليست الحكومة الاسلامية حكومة « تيوقراطية » ، لأن صلاحيتها الوحيدة هي أن تطبق أحكام الشريعة المنزلة . وهكذا يتميز الحكم عن

(٨١) انظر إلى « حزب » في « الحزب والحكومة والحرية » ، من صفحة ٢ إلى صفحة ٢٣ .

النظام الديمقراطي بالمعنى المتعارف عليه بوجه عام (٨٢) ، لأنه يفرض نظرياً بعض المؤسسات ، وعملياً بعض القواعد الخلقية ، بينما تسمح الديمقراطية الغربية النمط للناس أن يختاروا المؤسسات والقواعد الخلقية حسب حاجات الساعة والرغبات السائدة فيها . وينبغي أن يمنع التشريع الاسلامي المفروض من الله والمقبول بحرية من المسلمين أن تستبد أكثرية عابرة حين تكون في سدة الحكم بالاقلية المعارضة . ولا يعود التفسير القانوني وصلاحيه انتخاب رئيس الجماعة ، حسب العقيدة النظرية ، إلى مشغلين بالسياسة يمثلون مصالح طبقة من الطبقات ، وإنما إلى فقهاء عارفين بالشريعة الالهية وقادرين على تحمل المسؤولية الكاملة في اختيار أفراد يكونون عالمين بمزاياهم وعيوبهم الشخصية ، وكذلك باهلياتهم البدنية والخلقية ، وهي أمور ضرورية لاداء الوظيفة التي ينتدبون لها . وبديهي أن الممارسة في الدول الاسلامية المعاصرة مختلفة كل الاختلاف عن ذلك . فالوتر الديمقراطي لا يهتز بالتأكيد في الشعوب الاسلامية بالقوة التي يهتز بها في الحضارة ذات الاصول اليهودية المسيحية . وتركز الاخلاقية السياسية الاسلامية في منتصف الطريق بين الفردانية الليبرالية والجماعية الاشتراكية .

وبالضد من هذا يظهر التحليل نفسه أن السلطات الممنوحة لرؤساء الدول الاسلامية هي على وجه العموم أوسع بكثير مما في الأنظمة الغربية ، لكنها ليست قط كليانية كما في الانظمة الأوروبية الشرقية . وإذا يكلف رئيس الجماعة فانه يصبح مالكا السلطة التنفيذية المطلقة تجاه الشعب ، وأما بالنسبة إلى « الشريعة » فيفترض فيه أن يكون فقط « الحارس الداخلي الأول »

(٨٢) خدوري ، Political Trends ، ص ٨١ ، وشلبي ، « الاسلام » ، ص ١٦٧

وما يليها ، وبيكتال ، « الجانب ... » ، ص ١٨٠ .

الذي يحيا « تحت بصر الله » ، ويخضع للسلطة العليا للشريعة وللأخلاق الإسلامية . ويتجسد الحكم في شخصية الرئيس الذي لا تنفك تُمَدِّح رسمياً فضائله ، وتمتعه بروح العدالة الاجتماعية ، وتمسكه بأهداب الدين . وفي وسع المواطنين أن ينتقدوه ، لكن تُحظَر الثورة لاحتلال نظام أفضل من نظامه (٨٣) ، نظراً لرضى الجماعة به ، ولتطلعه إلى الحكم في حدود « الشريعة » . ومن الملائم الإشارة إلى أنه قد قام بالتدريج تمييز بين السلطة والحكم ناتج عن القناعة الدينية ، والتاريخ السياسي ، والثقافة التقاليدية . وهذا التمييز أساسي في الأخلاقية السياسية الإسلامية . فالسلطة الدائمة والمطلقة هي الشريعة الإلهية ، ويسند الحكم إلى الناس تبعاً للظروف . وإذا كانت نيات المسؤولين جائرة وتعسفية ، كان الحكم باطلاً تماماً . وهنا يقع المرء على فكرة الولاء المزدوج التي تتيح فهم موقف الشعوب الإسلامية من حكوماتها .

وتتجاوز صروف السياسة ومصادقاتها في البلدان الإسلامية ولا ريب المصاعب التي تصادفها البلاد المتخلفة بصورة عامة . فالحق أن الديمقراطية قد افلست في كل مكان ، ماعدا بعض الاستثناءات النادرة . ويبدو أن

(٨٣) أوليفيه كاريه ، « المضمون الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي لكتب التعليم الديني الإسلامي في مصر اليوم » ، مأخوذ عن « مجلة الدراسات الإسلامية » العدد ١/٣٨ (١٩٧٠) ، باريس ١٩٧٠ ، ص ١٢٢ - ١٢٣ . ويحلل هذا البحث النظام المصري الناصري ، لكن خلاصاته تم عن مفهوم شبه عام في العالم العربي ، سواء كان النظام جمهورياً أو ملكياً . وانظر الحركان ، « المعتقد الإسلامي » ، وعلى سبيل المثال : تجربة « الديمقراطية الموجهة » التي قام بها الرئيس سوكارنو في أندونيسيا ، « الدستور » ص ١ وما بعدها ، و « الحزب والحكومة والحرية » ، ص ٣٩ . وتختلف حالات إيران وباكستان قليلاً ، على الرغم من أن دور الشاه أهم في الواقع مما يوحي به دستور ١٩٠٦ . وأما باكستان فقد طبع تأثير الجيش البالغ في الشؤون السياسية تاريخها الوليد .

صعوبة التسوية الديمقراطية أو ما ينتج عن الديمقراطية من فروق دقيقة مردّه إلى أن « الدهنية الإسلامية » ما تزال مشبعة بأدراك المطلق . وقلما تتباين الأوضاع ولو تبايناً ضئيلاً : فاما موقف عداء عنيف ، وإما موقف موافقة ساذجة . وقد يختلط الموقفان من جهة أخرى لدى المحاور الواحد تبعاً لتغيّر محاوريه . فالمناصرون متملقون ، في حين تتخذ المعارضة بسرعة شكل التخريب ، رافضة نظام الحكم برمته . ومع ذلك فإن اختلاف الحجج يبدو إذا ما عوين من الخارج ضئيلاً جداً . وفي التحليل الأخير ، تعود الحماسة للدفاع عن الأوضاع القائمة والحدة في محاربتها إلى التطابق أو التنافر الذي يظهر المتخاصمون وجوده بين السلطة الدائمة والحكم العرضي أو حكم « الأمر الواقع » . ولا ينحصر معيار التقدير بالطبع في تفسير « مقدّس » للوضع ، بل يتعداه بشكل أكثر بروزاً ، وإن كان بصورة ذاتية جزئياً ، إلى شمائل الرؤساء المؤهلين لاشاعة العدل القرآني الذي هو عدل بين أفراد المجتمع . ويقودنا هذا العنصر إلى تحليل المقدّمات الأساسية للمذهب الاقتصادي الإسلامي .

ومن نوافل الأمور رفض الادعاء المتكرر آلاف المرات في الغرب عن عجز الإسلام عن تنمية نظام سياسي دينامي . فالتاريخ يكذّبه تكذيباً مرّاً وقاطعاً ، والدين مشبع بتفاوتل تقديمي يوصي الناس بالتمتع بالنعيم التي أفاءها الله عليهم والافادة منها في حدود الحشمة . وتشيد الخلقية الإسلامية العامة — التقليدية أو الاصلاحية — بالفضائل الاجتماعية للتجارة والصناعة ، ولكنها تدين صراحة المادية ، أو « الطبيعية » حسب تعبير الافغاني . ويطمح الإسلام الذي يجمع بين الديني والديوي إلى تغيير التنظيم الاقتصادي للمجتمع ، أو توجيهه على الأقل ، عن طريق نفحه بقيم خالقية متينة ، أكثر مما يطمح إلى ذلك عن طريق تبديل مؤسساته الحقيقية . ولأن ينشغل الداعون إلى اليقظة الإسلامية بالمسائل الاقتصادية فذلك إذن أمر شرعي .

وينبغي التذكير ، قبل تعداد بعض المبادئ المجردة ، بروح التضامن الشعبي الذي لم يكف عن البروز خارج البنية الاقتصادية التحتية : مساعدة الاسرة بأوسع ما في المساعدة من معنى ، وحماية التجار الصغار ، والمعدل المجاني المفروض على اليافين - بواسطة الجماعات الدينية في معظم الأحيان لخدمة الشيوخ والأرامل والأيتام . فقد استعادت حركة « المرابطين » في أفريقيا المستعمرة مثلاً شكلاً من أشكال التضامن السلفي بين أفراد الجماعة . واستبعد جو من التكافل في الوقت نفسه كل فكرة عن « صراع الطبقات » . بالرغم من فوارق الغنى الشاسعة في بعض الأحيان . ويحسّ هذا رواد « البازار » أو « السوق » وهم يرون الحرفي يبيع سلعته بأسعار يحددها تبعاً لمظهر الزبون الخارجي و يساره الحقيقي أو المتخيل . فالمنتج ليس عدو المستهلك بل شريكه . والقضية بالاجمال قضية نظرة مثالية تطمح إلى تقليل الفوارق بين الطبقات بتوزيع أخوي جديد للمداخيل .

ولم يكن الاسلام بهذا المعنى ، منذ ظهوره وإدارة النبي ، إلا ثورياً معتدلاً على الصعيد الاجتماعي . غير أن الشريعة المنزلة ترخص للمجتمع فرض ضرائب باهظة على الثروات الضخمة ، بل ترخص له مصادرتها لاشباع حاجة المؤمنين الأقل غنى . وهناك تكليف مفروض بالتكافل والتضامن على جميع أعضاء المجتمع بتأمين اليسر والكرامة لجميع الافراد في حدود الممكن (٨٤). ويمثل هذا مظهراً إضافياً للطابع الجماعي الوجداني جداً للخلق التي صاغها التنزيل .

ومن الممكن الوقوف في الفلسفة الاجتماعية الاسلامية على نوع من الثبات يجدر عرضه لفهم السبب في أن « اشتراكية » معظم البلدان الاسلامية

(٨٤) الحركان ، « المعتقد الاسلامي » ، ص ٣٨ .

ليست محاكاة شبه عرجاء لنظرية مستوردة (٨٥). فلن يكون في « الدولة » المثالية عداوة بين من يملكون ومن لا يملكون ، ولا تعارض بين الاشتراكية والفردانية — والملكية الفردية مكفولة في حدود تتغير بتغير الظروف الموضوعية السائدة ، لكنها تمثل وظيفة اجتماعية وحسب . فمن الممكن تحديدها إذا أدت إلى حرمان أعضاء المجتمع الآخرين ، أو حتى — وهذا مظهر خلقي أكثر مما هو اقتصادي — إذا أنفقت من غير حساب للحشمة أو العدل . وهكذا ألغى الاسلام منذ ظهوره حق الإسراف في التمتع ، فأنشأ نظاماً اقتصادياً مركّزاً على الاخلاق ، بتنظيم توزيع للدخل عن طريق نظام ضريبي مقدّس هو الزكاة ، وإدخال مفهوم جديد للملكية الخاصة التي ليست بالاجمال سوى حق استثمار للنعم التي أفاءها الله على الانسان . انه حقق من وجهة خاصة الجمع بين رأس المال والعمل . وعليه يمكن القول ، مع جميع التحفظات الذهنية الضرورية ، بأن الاسلام يمتّ بصلة إلى الاشتراكية .

وقد كان للتجارب الأوروبية تأثيرها بالطبع ، وهي تقدم نفسها على أنها نموذج يمكن احتداؤه لنظام كفيل بتحديث الاقتصادات القومية وتنميتها بسرعة . ومع ذلك فانه لم يكن معياراً حصرياً أو جوهرياً ، لأنه كان رُفض لو لم يوافق مفهوماً اسلامياً راسخاً للنظام الاجتماعي . والحق أنه ينبغي الإشارة الى أنه يعثر خارج نطاق الخلافات العقائدية والمناظرات الكلامية السياسية ، ووراء حرفية النصوص ، على فلسفة متجانسة تقريباً في العالم الاسلامي

(٨٥) أحمد ، « إقبال » ، ص ٦٣ وما بعدها ؛ وشلبي ، « الاسلام » ، ص ٢٩٣ وما بعدها ؛ وشريف ، « Islamic Frame work » وحسين « Islam Versus Socialism » وعبد المجيد ، « الاشتراكية العربية » ، ورويني « التأثير ... » ، من بين عدد كبير من المؤلفين .

بمجمله . وتبدو الخلافات بين « التقدمية » و « الاقطاعية » العربيتين ، وبين « ثورة ايران الهادئة » و « الديمقراطية الباكستانية » ، أشد بروزاً في الشكل مما هي في الأساس . فكل نظام يبحث لنفسه عن طريق خاصة لإقامة نوع من العدالة الاجتماعية ، وغالباً ما تكون الظروف المادية في هذا البحث أشد تقريراً من الخيارات الايديولوجية .

ويبرز تحت شعار الاشتراكية الاسلامية حلّ « مجتمعي » أكثر مما هو حل جماعي . ويمكن اختصاره بأنه شكل من أشكال اصفاء الطابع الاشتراكي يحترم الملكية الخاصة . وتظل هذه الرأسمالية المحدودة مطابقة لروح الاسلام وعقيدته الاقتصادية . ويحتل الاهتمام بالتنسيق بين الملكية الخاصة والنفع العام - وهو أمر سبق لفقهاء المرحلة الاتباعية التعبير عنه - مركزاً مرموقاً في كتابات الاصلاحيين المسلمين الباحثين عن سبيل جديد يكون وسطاً بين الرأسمالية الغربية غير العادلة ولا الملائمة لحاجات التنمية ، والماركسية - وهي حل فجّ ليس فيه أي جهد - التي تنكر قيمة الانسان الجوهرية والكونية . فينبغي أن تكون المسألة مسألة اشتراكية تعاونية في القطاعات الاقتصادية الرئيسية تغتذي بالتحاليم القرآنية التي تدعو إلى التضامن المتبادل . وبين استغلال الانسان للانسان وكتلانية الدولة ، يقوم هذا الشكل من أشكال « الاشتراكية » التي « تستمد مصادرها من الاسلام . فهي ليست مستوردة من الخارج ، وتتيح للجميع ، أغنياء وفقراء على السواء ، بناء مجتمع يسوده الرخاء والعدل » (٨٦) .

والتوافق بين نشوء الامم الاسلامية وتأکید الرغبة في الحفاظ على القيم الاسلامية الجوهرية في عالم تسود فيه المواطنة العالمية بشكل راسخ عن طريق التوفيق بين الليبرالية والماركسية العقدية ، يجعل اعداد ايديولوجية

(٨٦) تصريح الرئيس القذافي لأريك رولو في عدد جريدة « لوموند » الصادر في ٨ أيار ١٩٧١

متماسكة قادرة على أن تظهر بشكل أوضح إلى أي مدى هي حاسمة تغييرات الحقبة المعاصرة ، أصعب وأبطأ بالتأكيد . ومع ذلك تبقى هناك على الدوام بالنسبة إلى المراقب الخارجي مظاهر « لا عقلانية » ، أو بصورة أكثر موضوعية ، « فوق عقلانية » في النظرية الاسلامية التي ستولد ، لأن ثقل الدين لن ينفك عن البروز .

وتتجمع كل أشكال الثقافة التلقائية ، أو المستوردة ، خلف الدين الذي يطبعها بطابع « اسلامي » ، لأن الحضارة الاسلامية المتمحورة حول التسامي والأمور القدسية ، ليست أقل عمقاً في واقعيتها . ويجتذب الرقي الناجم عن الثورة الصناعية والبحث العلمي في الغرب الناس اجتذاباً ملحوظاً ، ولا سيما جيل الشباب ، حتى حينما يفترض أن تحتفظ المعايير الروحية بالصدارة . وعلى الرغم من التخلف المادي المتراكم ، فإن المسلمين متفائلون (٨٧) ، تشد أزهرهم تجربتهم الماضية وتحفزهم وصايا نبيهم (٨٨) . لكنهم مدركون أنه ، بالتقدم العلمي والمادي ، يؤدي الاسلام دوراً حقيقياً في تنظيم العالم المعاصر ، وهو يحمل اليه في الوقت نفسه مفهومه السامي للقيم الخلقية .

وتشارك الدول الاسلامية في قضية العدل والامن الدولي بالمساهمة في نشاطات المنظمات القائمة بين الحكومات . ومن العسير تقدير معنى الآراء الاسلامية التقليدية في مفهوم العلاقات الدولية المعاصرة ، نظراً للتغيرات الطارئة على العالم الاسلامي في الداخل والخارج منذ بداية القرن . وتبدو القرارات المتعلقة بالسياسة الخارجية محتوية أحياناً على عناصر انفعالية يصعب

(٨٧) محمد عبد القادر ، « نحو النور » ، جريدة « الاخبار » ، العدد الصادر في ٢٨ حزيران ١٩٧٥ .

(٨٨) « ان عالماً واحداً خير عند الله من ألف عابد » ، أو « الدين العقل ، ولا دين لمن لا عقل له » .

جعلها موضوعية ، بموازاة اعتبارات خاصة بنفعية لا حماسة فيها . والتأثير الديني هو بالتأكيد أقل بروزاً في الممارسة الدبلوماسية منه في الشؤون البيئية . فالعلمانية فيها أشد وأبلغ بسبب المبادئ المقبولة المتعلقة بالسيادة القومية واقليمية القوانين بصورة خاصة . وقد يبيّن التحليل السريع أن الوضع من التغير بحيث يُكره زعماء الدول الاسلامية الحديثة على أن يسوّغوا بالفعل قراراتهم ويجعلوها سارية على أساس من المعطى التقليدي . غير أنه من الخطر تناول السؤال من زاوية معيارية بشكل حصري ، واستخلاص ان العقيدة الاتباعية غير قابلة للتطبيق . فالفضائل الروحية والخلقية التقليدية لم تفقد في الواقع أياً من قيمها . أضف إلى ذلك أنه مامن سياسة خارجية تكون مبنية حصراً على مصالح قومية مجردة ، وإنما تعكس تنظيمًا داخلياً خاصاً ، وايدولوجية ، ونوعاً من سلم للقيم الانسانية التي تصوغها الثقافة .

وهكذا يقدم الاسلام مساهمته في تنسيق العلاقات الدولية بشكل مباشر ، وإن كانت هذه المساهمة غير واضحة تماماً . وعلى سبيل المثال فان العالم الاسلامي طالما وقف بالفعل إلى جانب الشعوب المناضلة للخلاص من الاستعمار ، ودان بلا مواربة ممارسات التمييز العنصري . أو لا يكمن فوق هذا ما اعتبره الغرب طويلاً « التصلب العربي » تجاه النزاع على فلسطين ، في المفهوم الاسلامي الصرف القائل بـ « السلام في العدل » ؟ ولا يشكل المذهب التقليدي قطّ وثيقة محفوظات بالية لم تعد صالحة للاستعمال منذ أن أن تحطمت وحدة المجتمع . فاليوم يلقّن التلاميذ مثلاً ان « الجهاد » الاسلامي « حرب دفاعية خالصة يُلجأ اليها في حالة الضرورة ... كما يضمنى عليه المظهر المثير للحرب الثورية لتحرير الشعوب المقهورة التي في

الحوار ، وحتى في العالم بأسره (٨٩) . ولا تنفك الكتب الفقهية الحديثة تذكر السلسلة « الكلاسيكية » لقواعد التضامن بين الشعوب ، والواجبات الانسانية في حال النزاعات المسلحة . ويمكن أن يُذكر على سبيل التوضيح العملي (٩٠) ، رفض الاتراك المعزّو إلى التقيّد بالشرعية المنزلة ان يستخدموا الغازات السامة التي قدمها لهم حلفاؤهم الالمان أثناء معركة « غاليبولي » . كما يمكن الاشارة ، على سبيل المثال الاحداث في الزمن ، إلى مشاركة البلدان الاسلامية مشاركة فعّالة جداً ومخلصة في المؤتمر الدبلوماسي الاخير لإعادة تأكيد القانون الدولي الانساني الواجب تطبيقه في النزاعات المسلحة وتطويره .

ولا ينحصر تأثير الخلقية الاسلامية في البلدان المسماة التي تتميز في الواقع بأنها تقع جميعاً في العالم النامي ، وانما تواجه مشكلات متباينة بالتأكيد ، غير أنها تعبّر عن تطلعات متشابهة تقريباً ، عنيّا تأكيد سيادة سياسية اكتسبت حديثاً ، وهاجس الحصول على استقلال اقتصادي كافٍ لتستطيع أن تحدّد بحرية أهم خيارات سياستها القومية . وهناك حاجة مماثلة إلى الشعور بالعزّة تدفع البلدان الاسلامية إلى الانخراط في مجموعة دول عدم الانحياز التي كثيراً ما تتقارب خياراتها وتنوع مشاركتها السياسية . ويظهر التضامن المشترك عملياً عن طريق هاجس التنمية الاقتصادية ، ونفسانياً ، عن طريق الاحساس بالعزّة الجريحة . إلا أن البلدان الاسلامية قادرة على أن تقدم أكثر من ذلك ، أي الانسانية الاسلامية الموروثة والمنشّطة بجدلية حديثة ومنطقية . ولقد انبتت قيم الدين التقليدية في الاطار الأوسع ، اطار العالم الثالث الذي وعت بلدانه مصيرها المشترك . وبين الكتل التي تنقسم العالم ، يتطلع الاسلام إلى الاضطلاع بصورة أخوية بالحياة الذي أبصر روحه النور ، ان

(٨٩) كاريه ، « ... كتب التعليم ... » ، ص ١٢٢ .

(٩٠) بيكتال ، « الجانب الثقافي ... » ، ص ١٨٩ .

لم نقل عقيدته التي ما تزال حائرة مترددة ، أثناء مؤتمر بندونغ بالتحديد . وما يزال العالم الاسلامي بعيداً عن تشكيل قوة سياسية عسكرية حقيقية ، لكن يبدو أنه أصبح يمثل إحدى كبريات القوى المعنوية على المستوى العالمي .

وتأثير الدين في شؤون السياسة الدولية أقل بالتأكيد منه في القرارات الخاصة بالمعضلات الداخلية . فهل بالامكان الادعاء لهذا بأن القطيعة بين الديني والسياسي تبدو أبلغ في قطاع حقوق الناس ؟ ويظهر أن المناظرة حول علمنة المجتمع الاسلامي ، أو بالاحرى حول فصل ممكن بين المجالات الروحية والمادية ، قد أسىء طرحها . والمشكلة قائمة بالطبع ، وقد كانت من جهة أخرى موضوع نقاشات محتدمة بين المسلمين أنفسهم . ولا ينبغي قط مع ذلك أن تتخذ طابع خيار حُسم أمره بجلاء ، لأن القضية قد تكون في الواقع قضية مشادة بين شعور مستبطن ، وهو شعور ديني ، ومظهره الخارجي ، وهو مظهر سياسي .

وقد يكون من الممكن ، لايضاح العرض ايضاحاً تعليمياً ، مواجهة اسلام ديني ، وإلى جانبه اسلام سياسي . ولا يستبعد على كل حال أن يعكس هذا التمييز النظري واقعاً عملياً فرض نفسه عقب التغيرات العميقة التي شهدتها « دار الاسلام » . وحينئذٍ يُطرح السؤال من منظورين تكاد تختلف فيهما زوايا طرحه : هل ينبغي ، من ناحية ، فصل الدين عن الدولة ، وهل يمكن ، من ناحية ثانية ، علمنة الامة الاسلامية ؟

والجواب على السؤال الأول الذي غالباً ما يطرح في كتابات الغرب سهل في نطاق رفض الايغال في المقارنة بالتاريخ الأوروبي . فالواقع أن الفصل قد فرض في الغرب بوصفه حاجة قصوى وعودة عادلة بالامور إلى نصابها : لقد كانت الكنيسة تنافس الدولة الناشئة ، وكان من الملائم اقضاء النفوذ الكهنوتي لاقامة سلطة حصرية - زمنية - في المجتمع . وتمكنت الكنيسة فيما بعد ، وقد تحررت من طموحاتها السياسية ، ان تصلح ذاتها .

ولا شيء من هذا في الاسلام . فالتنزيل لا يفصل بين الروحي والديني ، وبذلك يجعل المراهنات على نفوذ مزدوج غير منطقية ولا معقولة . أضف إلى ذلك أنه من المستحيل التفكير في عزل الشؤن الدينية وجعلها من صلاحية مؤسسة كهنوتية ، لأنه لم يسبق أن كان هناك أية سلطة مركزية . والنظر إلى عالم منقسم ، وفكرة مصيرين دنيوي وأبدي لإنسان خاضع لارشادات مختلفة ، لا يعينان شيئاً للمسلم المقتنع بوحداية الله ووحدة الكون والأفراد . وستبقى هذه الخصوصية في المنحى الاسلامي قائمة نظرياً ، مهما يكن من أمر التطور السياسي في المستقبل ، لأنها تؤلف الدعامة الاساسية للعقيدة الثابتة الدائمة .

والسؤال الثاني الخاص بعلمنة المؤسسات في الدول الاسلامية المعاصرة يمثل على ما يبدو مشكلة أشد عسراً ، نظراً لحقيقة الوقائع والمتطلبات في الوقت الحاضر . وفي هذا المجال بالذات تبرز الخلافات أكثر فأكثر ، دون أن تؤدي أبداً إلى قطع استمرارية الثقافة الاسلامية . وقد يكون من الممكن بالطبع تصور ألف سبيل ممهدة لحلول يسيرة ، لكن ينبغي الاتفاق مع هذا على معاني الالفاظ ؛ فليست علمنة المؤسسات قراراً من شأنه تعريض الاسلام للخطر كما ادّعي بلا روية ، وإنما هي أمر غير معقول من شأنه إفراغ الشريعة المنزلة من مضمونها الخلقي والعملي . ومن هذه الوجهة بالذات تبرز معارضة الاسلام التقليدي ، وهو يرفض إعفاء الدولة ، حتى بمفهومها القومي الحديث ، من واجبها في الحفاظ على قواعد المجتمع الاخلاقية . وليس هناك في المقابل ما يتعارض فعلاً والتغيرات - وهي من حيث اشكالها اصلاحات علمانية حقيقية - التي من شأنها جعل النظام الاسلامي أكثر توافقاً ومتطلبات الحياة العصرية . وهكذا تطرح المسألة في جو أحفل بالفروق الدقيقة ، فلا يتم التمييز بين الروحي والزماني ، بل يتم داخل المجالين منصهرين ، بين التعاليم غير القابلة فعلاً للتحوّل والتعاليم التي هي

عرضة للتسويات . ويتحقق تنسيق العلاقات بين البشر عن طريق الاعتقاد الديني ، لا بوساطة التشريع البشري . وقد تكون علامة الحياة الاجتماعية في نظر الفلاسفة الاسلامية خطأ فادحاً في الحقبة المعاصرة ، طالما أنه ليس في وسع الانسان السيطرة على القوى الهدامة المربعة التي يملكها ، إذا هو فقد القناعة الروحية الصادقة (٩١).

وكثيراً ما يُنسى أن البلاد الاسلامية غارقة في النضال . فما كادت تخرج من صراعها مع الاستعمار حتى واجهتها مشكلات تحقيق الذات القومية والتنمية والاستقلال الاقتصادي . وفي أغاب الاحيان ، يحجب اشتراكها السياسي الفعال مجازفتها الحقيقية في الصراع . وتتأرجح الشعوب الاسلامية في وقت دعماً بين الوضع المؤقت والبحث عن الاستقرار . تتجاذبها العواطف اللاعقلانية نحو التقدم الآني . والتقليد الثقافي (٩٢). ويحكم الغرب بصرامة متناهية على « بلبلات » السياسة الداخلية والخارجية للبلدان الاسلامية ، ناسياً أن أوروبا احتاجت إلى بضعة قرون - وإلى أشنع الحروب التي عرفها تاريخ البشر - للحصول على توازن نسبي .

وخلال المرحلة الأولى من الاعداد الايديولوجي في العالم الاسلامي المعاصر ، كانت التأثيرات الخارجية تُقبل بحماسة ساذجة ، أو تُرفض بكل ما يمكن أن تثيره الكبرياء الجريحة من عنف . ومع الزمن ، رقي الفكر ، وفرضت الثقافة التقليدية نفسها بصورة أشد تماسكاً ، وأتاحت تمثل أفكار

(٩١) الاحبابي ، « الفردانية ... » ، ص ١٠٧ ؛ والجهالي « رسائل ... » ، ص ٨٦ وما بعدها ؛ وحيد الله « الفلسفة » ، ص ١٥٢ .

(٩٢) رودانسون ، مقدمة كتاب العروي « الايديولوجية العربية » ، وأنور حاتم ، « البلاد الجديدة والتقاليد العربية في السياسة الخارجية » ، بحث مستخرج من مجلة « مجتمع البحر الأبيض المتوسط » ، وهي مجلة تصدر كل ثلاثة أشهر وتبحث في القانون الدولي والاقتصاد السياسي . المجلد الأول ، الكراستان ١ و ٢ ، حزيران - أيلول ١٩٦٨ ، ص ٨٣ - ٩٢ .

غريبة معبرة عن التطلمات الحقيقية للشعب ، ومنطبقة على واقع المشكلات المحلية . ويكفّ التجريد عن أن يكون رمزية حين يتوافق مع الذهنية والتقاليد . وشيئاً فشيئاً ، لم يعد ينبغي أن تمثل الايديولوجية السياسية الاقتصادية الاسلامية الاخذة بالتكوّن صورة عن القيم الاجنبية مع شيء من التعديل الممارس بمهارة لا بأس بها . وليس المثل الأعلى للوحدة الأخوية ولا البحث عن نوع من العدالة الاجتماعية شعورين غامضين من اختراع البشر ، بل هما نابعان من الخلقة التي يفرضها النظام الالهي . « فحين يكون الله مالك الملك ، يصبح الدنيوي دينياً » (٩٣) .

ومهما تكن محاولات بعض الحكومات لـ « تحديث » التشريع القومي ، على مستوى الوعي الشعبي ، فان فكرة علمنة القانون تبقى غريبة عن أكثرية المسلمين الساحقة ، وتظل « الشريعة » القدسية المرجع الاخير في الحياة اليومية . ويبدو أن كتابات الغرب أهملت هذا الجانب الدائم وهي تعالج أمر المؤسسات تبعاً للنصوص . وعلى هذا تخفى استمرارية التقليد الفكري . والاسلام اعتقاد دينامي ، ومفترض فيه أنه شديد المرونة ، لأنه مندمج كل الاندماج بالحياة . والفلسفة السياسية الحديثة تسعى لاقامة مدنية دنيوية تحترم القوانين الالهية التي ليست « مجرد قيم قانونية بل التزام نحو الله لمصاحبة الناس » (٩٤) . ولما كان المسلمون يعون الاضطراب النفساني الذي تعانيه الحضارة الصناعية والمادية ، ويثقون في الامكانيات الاقتصادية المستقبلية للدول الاسلامية الواقعة على « حزام العالم المذهب » (٩٥) ، فانهم في

(٩٣) بيكتال ، « الجانب ... » ، ص ١٩٠ .

(٩٤) الاحبابي ، « الفردانية ... » ، ص ٩٣ . وانظر كذلك نصر ، « الدين » ، ص ٧٠٦ وما بعدها .

(٩٥) انظر تصريح السيد حسين التهامي الذي سبق افتتاح المؤتمر الاسلامي في كوالا لامبور . وقد أضاف قائلاً : « وسوف يزداد دور البلاد الاسلامية أهمية في السنوات القادمة » . جريدة « الاهرام » ، العدد الصادر في ٢٠ حزيران ١٩٧٤ .

طريقهم للحصول على ضمان ذاتية تسهل لهم اكتشاف أشكال سياسية واقتصادية أصيلة متوافقة مع روح التنزيل بشأن الجماعة ، ويكون تطبيقها بالتالي أيسر على صعيد الممارسة العملية .

مشكلات ومناظير

لقد دلت الصفحات السابقة فيما يبدو على تفاوت مفرط لأنها استهدفت رسم جدول « موضوعي » في الحدود التي طمحت فيها الرؤية لأن تكون داخلية أكثر مما طمحت إلى أن تكون عملية اجمال مشترك ، مغفلة معظم المشكلات الخطيرة التي يصطدم بها العالم الاسلامي في الظرف الراهن . ولا يمكن أن تتم عملية اعادة تفسير للمعتقدات في روحيتها ، إن لم يكن في حرفيتها ، دون كدر ، بل دون عنف . فالنقاش لم يحسم بين النزعات التقدمية القليلة الاهتمام بالدين ، وبين الاوساط الدينية التقليدية التي قلما تكون تقدمية . ومع ذلك فمن الواجب التفتيش عن علاقة بين النتائج النهائية لتحليل سياسي غير مستند إلى معرفة كافية بالاسلام ، وبين بحث متشدد يجريه المستشرقون الذين يستنكفون أن يتجاوزوا مجرد النقد الوضعي . ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بدراسة لـ « الذهنية الاسلامية » التي تطبع الحياة اليومية وتوجه التصرفات .

ومن الغرور بالطبع أن يصبو المرء إلى تلخيص الفكر الاسلامي المعاصر الذي لا يبدو كلاً متناغماً ، ثم هو يحرك ملايين الناس في الشرق الاوسط وأفريقيا وآسيا . ولعل تعداد بعض الثوابت الروحية والثقافية أن يسمح بتقدير أولي للتطور الجاري . ومما يؤسف له أن الجهل بالقيم المروج لها في الاقطار المهيمن عليها والمتخلفة اقتصادياً واحتقار هذه القيم للذين مايزالان سائدين حتى عهد قريب ، قد دفعا بالانانية العرقية الأوروبية إلى إهمال هذه

المسألة ، معتبرة أن « المشرق الاسلامي ... مندفع إلى التأورب ، وأن الشرقي لا يرى لوقف تغلغل الغربي إلا علاجاً واحداً هو أن يتغرب . إنه يغدو ذنباً ، أي انه ينكر ذاته ... وهناك في الزمن الذي نحن فيه (عام ١٩٣١) أمر واحد مؤكد بشكل كامل ، هو أن انكار الذات في أعماق النفس أكمل اعتراف بالهزيمة الفعلية المتقبلة والمنظور اليها بجلاء على أنها واقع » (٩٦). ومما لا ريب فيه أن الازدراء نصوح رديء !

إن البلدان الاسلامية تملك منذ الحرب العالمية الثانية زمام مصيرها ، وامكان تنظيم مجتمعتها على أسس خاصة أصيلة مستمدة من النظرة الاسلامية إلى الانسان والعالم . والمسيرة تتواصل ، لكن القضية بالتأكيد قضية مشروع طويل النفس . ولا يمكن أن تقف التطور مؤسسات كهنوتية لا وجود لها ، لكن سيَقِفُها بالمقابل عامل نفساني أشد تأثيراً : السنة الثقافية والروحية التي تلفها حالة من التقديس . وسوف يكفل الأصل الالهي للشريعة الاسلامية على المدى الطويل استمرار هذا العامل في تحديد القرارات البشرية . ولعل من السذاجة انتظار أن يتمّ التطور القائم بسرعة ، نظراً لتعقّد الحلول المبحوث عنها . ويبدو أنه لم يتوصل في الوقت الحاضر إلى تحديد دقيق للاهداف المنوي باوغها . والحاح المشكلات وهواجس تحقيق الذات بالنسبة إلى النموذج الخارجي تنشّط العمل ، لكنها قد تبهم التفكير المجرد والدراسة الموضوعية . وقد ينجم عن مواجهة الاسلام القدسي والعالم المعصري تفاوت بين الأبعاد الروحية والمنجزات المادية . فالوقائع تقرر ، والمشكلات مطروحة على المكشوف . ولا ريب أن الاسلام أهل لأن يستجيب للتحدي . وقد قادته رغبة التحديث والاصلاحيين في التدليل على ذلك ، إلى حل من أسهل الحلول في مرحلة أولى : الدفاع عن الدين الذي كثيراً ما أعلنت أخطاره

(٩٦) غوتيه ، « اخلاق المسلمين وعاداتهم » ، باريس ١٩٥٥ ، ٣٠٣ صفحات ، ص ٢٨٣ .

حتى من قبل كتاب لا يتورعون عن اللجوء اليه على الدوام (٩٧). ويكاد تمجيد الماضي تمجيداً رومنطيقياً والتذكير بكمال التنزيل يشلان الفكر بحجبها الصعاب الحقيقية ، ودفعها المسلمين إلى نوع من التسامح التفاؤلي في ما يتعلق بمكانتهم الخاصة . وإذا لم تتكامل العودة إلى الينابيع مع المؤسسات الاجتماعية المعاصرة ، فقد تتخذ مظهر التقهقر ، بل مظهر الرجعية ، شادة الجهد العقلي إلى خالف بدلاً من شدة إلى أمام ، وطارحة الأعضاء في المجرّد بدلاً من طرحها تبعاً للحياة الاجتماعية اليومية .

ويظهر الدفاع عن الدين عنصراً دائماً المثول في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر . ولا بد مع ذلك من فهم معناه الحقيقي . فهو أولاً دفاع ثقافي في وجه الانتقادات الخارجية ، ويتخذ أحياناً طابعاً عدوانياً ، شأنه في ذلك شأن كل ردود الفعل . وهو يعبر داخلياً بشكل غير واعي عن رغبة المستعمر السابق في التحرر من وضع التبعية ، لأنه مقطوع عن ماضيه التاريخي . فهو يخفي إذن إلى جانب ذلك مظاهر إيجابية ، بوصفه عنصر استمرار ، ومستودعاً لا يكاد ينضب لحوافز الحركة الاجتماعية . وحين يزعم المسلم السلفي أن تأخر العالم الاسلامي في الوقت الحاضر راجع إلى عدم امتثال المسلمين للإرادة الالهية ، فإنه لا يقدم بالطبع أي حل عملي بحذاته ، وحين ينادي بأن الاسلام دين العقل والحرية الانسانية والتسامح ، فإنه لا يحل أية معضلة (٩٨). ومع ذلك فهو يقدم اللوازم التي لا غنى عنها لبناء ايدولوجية اسلامية. وعلى كل حال، فإن أول جهد ملموس لليقظة الاسلامية تمّ عن طريق علوم الدين ، حتى ما كان منها محصوراً في أصول العقيدة .

(٩٧) بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ٥٤ وما بعدها ؛ وفيضي ، « منحى حديث » ص ٥٤ ؛ والأجابي ، « الفردانية ... » ، ص ١٠١ وما بعدها .

(٩٨) انظر تحليل العروي الصارم جداً في « الايدولوجية العربية » ، ص ١٦ وما بعدها .

وقد كانت تلك العلوم القادرة الأولى على ايقاظ العالم المستعمر من سباته . وبينما كان علماء الدين ينددون بانحطاط « المدينة الاسلامية » كانوا بالتالي يهتمون بالتقدم المادي وفعاليته من أجل عزة الاسلام . والقوى المستخدمة كثيرة ومتناقضة أحياناً : فبعضها يسعى إلى عدم المساس بالارث السلفي ، وبعضها الآخر ينزع إلى تكييفه . وشيئاً فشيئاً بدأ موقف دفاعي متخذ بذكاء في الاسهام باستنباط المصادر الثقافية والروحية اللازمة لاعداد نظام متماسك .

والوضع المعاصر وضع استثنائي . فالعالم الاسلامي تجتاحه مفاهيم وتيارات ايدولوجية أجنبية . ولم يعد الاسلام المرجع الذي لا مرجع غيره ، حتى حين يُستخدم لتلوين مؤثرات متباينة . ومن الممكن في نهاية المطاف أن تمر التغيرات الاجتماعية البالغة التي يعرفها العالم الاسلامي الآن بعملية تفسير جديد للمعتقدات الدينية . غير أن توجيه المجتمع والتزام المؤمن لا يخضعان فقط للقناعة الدينية التي لم تكن يوماً موضع شك ، ولا للمناخ الروحي المجدّد ، وإنما تخضع أكثر ما تخضع للظروف الموضوعية السائدة في المجتمعات الاسلامية وفي العالم بكليته . وبالأجمال فإن المشكلة ليست في معرفة ما إذا كانت الدول الاسلامية قادرة على الاسهام اسهاماً كاملاً في الحضارة الصناعية والتكنولوجية ، بقدر ما هي معرفة ما إذا كانت قادرة على الاحتفاظ بماهية شخصيتها الخاصة وهي تخوض هذه الحضارة .

وقد دلت التجربة على أن محاكاة العقائد المستوردة من أوساط ثقافية أجنبية غير ملائمة . والحركات التي تستلهم الاسلام - الاسلام المجدّد في الحدود التي لا تفسد شيئاً جوهرياً من الوحي - قادرة وحدها على أن تدمج عند الاقتضاء مختلف التيارات الباقية على الساحة ، لتقدم منها حلولاً مركبة

تظهر الفضائل الاخلاقية من خلالها احدى القوى الاساسية للحضارة (٩٩).

ولم يقرر بالطبع شيء حتى الآن بالنسبة إلى صراع النزعات المتناقضة التي يواجه بعضها بعضاً منضافة إلى أسس ثقافية مختلفة ومصطدمة بمشكلات مادية تتنوع حسب البلدان التي تؤلف الاسلام العالمي . وكثيرة هي الأسئلة الجديرة بالطرح على أساس النماذج المحسوسة أو الرمزية . ومن ذا يجرؤ أن يتنبأ بنتيجة الجدل القائم بين الاسلام العربي المنزج في الصراع السياسي (١٠٠) والسير نحو الوحدة ، وبين الاسلام التركي المُعَلَّمَن رسمياً مثلاً ، وإن كان من الممكن ان يتعارض فيه ، على المدى المتوسط ، الايمان الشعبي مع علمانية الدولة ؟ ومن ذا يستطيع أن يتوقع الطريقة التي ستم بها العلاقات بين هذين « الاسلامين » والاسلام الهندي الذي عبرت عنه بشكل جزئي التجربة الباكستانية الهادفة إلى بناء دولة اسلامية حديثة يسودها روح الاخاء ، ثم ظلت فيها الانقسامات الجغرافية والاختلالات الاقتصادية مع ذلك أقوى من الروابط الدينية ؟ وما القول أيضاً في كل من الاسلام الافريقي ، والاندونيسي ، والماليزي التي تخاط فيها تقاليد الحدود بالارث الاسلامي البحث ؟

ولا ريب في أن هذه الخلافات لا تزن كثيراً إذا ما نظر اليها من الداخل ومن وجهة دينامية . فالدول الاسلامية تملك بالفعل مجاً تقليداً ثقافياً واسع المدى ، ومفهوماً خاصاً عن الانسان والمجتمع والعالم . وما إن تقرر وتستعد

(٩٩) انظر مختلف وجهات النظر حول هذا الأمر في غويوم ، « الاسلام » ، ص ١٩٣ ؛ ورودانسون ، « الماركسية ... » ، ص ١٢١ ؛ والأجابي ، « الفردانية ... » ، ص ١٧٤ وما بعدها ؛ وكذلك العروي ، « الايديولوجية العربية » ، وبن نبي ، « دعوة ... »

(١٠٠) الصراع الذي يميل فيه نوع من المنهج النقدي الموضوعي إلى فسح المجال للتجريبية الإنفعالية منذ خيبات الامل المتتالية في حروب فلسطين . بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ١٤٩ وما بعدها ، ونصر ، « الدين » ، ص ٧٠٢ .

فكرياً حتى تجد العناصر الخاصة بانشاء مذهب اقتصادي وسياسي واجتماعي يحميها من الامبرياليتين اللتين يبقى احتمال تهديدهما قائماً : الكلائية المسترة بالاشتراكية ، واستعمار الغرب الحديد . ومن الممكن في هذا المنظور أن تلعب القوة المالية الحديثة التي تتمتع بها البلدان المنتجة للنفط دوراً يتحلى بأهمية خاصة .

إن كل مجتمع يغيّر مظهر ثقافته وهو يتطور . ولا تقتصر الحضارة على أن لها « وجوداً » ، بل تملك « جوهرأ » يبقى على الدهر حين تكون راسخة في الاعماق ومستبطنة على الصعيد الفردي ، كما هي الحال في الإسلام . وما تزال المبادئ التي أدت إلى نشوء نوع من « ذهنية اسلامية » باقية . وهناك في الاسلام نواة لا تتحول ، وهي تطمح إلى تقديم حلول أبدية لجميع المعضلات الوجودية الجوهرية . كما أن هناك ايديولوجية اسلامية حديثة في طريقها إلى القيام ببطء على أساس معطى ثابت ، وتبعاً لظروف اجتماعية سائدة . وما تنفك الحضارة التقليدية ماثلة بشكل أو بآخر ، وبطريقة معانة أو مضمرة . وقد توصل الرهان الاصلاحى أو التحديثى في المرحلة الراهنة إلى جعل الاسلام متصلاً بالعالم الحديث ، لكنه لم يتمكن بعد من اعداد مظهر جديد قادر على اعطائه مكانته الحقيقية في المجتمع الدولي . وإذا كانت هناك ولا ريب خاصية للتنزيل ، فالطرافة في جهد التفكير والتفسير معدومة . ولقد أدام اسلام الطموح والعزة وحده التعبير عن القيم الروحية دون أن ينجح في جعلها تلتصق حقاً بالواقع الحديد .

ولقد نشأت الصعوبات والتناقضات في الوقت الذي استيقظ فيه العالم الاسلامي . وانه ليعثر عليها في كتابات الافغانى (١٠١) الذي يعترف

(١٠١) كدى ، « التجاوب الاسلامي » ، ولا سيما القسم الخاص بالخلاصات .

بالحاجة الماسة للتكيف مع بعض التقنيات الأوروبية ، ويعارض بالمقابل الاعجاب الساذج وغير المشروط بالغرب . وزاد ظهور الماركسية وقيامها سياسة دولة في أوروبا الشرقية من صعوبة النقاش . وبدأت المشادة قبل حصول البلاد الإسلامية على استقلالها بزمن بعيد . فاستمر الاسلام الديني في التقدم أثناء هذه الحقبة من التساؤل ، في حين كان على الاسلام السياسي أن يقوم باصلاح أساسي ليشترك في عالم كان النصر فيه للعلم . ومن المفيد الربط بين الظاهرتين . ففي العالم الثالث المتشجج يثبت الاسلام أنه قوة روحية أساسية ، ولكن عليه أن يدلل على تقديمه الامكانيات اللازمة للنمو الاقتصادي ، بالاتفاق مع العالم الحديث . ويعود اليه حتماً أن يشحذ أسلحته لمكافحة التخلف من غير أن ينتهك « حقوق الله والناس » . وعلى التسوية أن تحسب حساب الظروف المحلية والثقافة السلفية . أضف إلى ذلك أنه ينبغي اكتشاف العلاقة بين اصلاح الدين والتطور الاجتماعي ، وبين الاعتقاد الديني والمعضلات الانسانية والنفسانية التي يطرحها التصنيع ، ما دام التقدم التكنولوجي لما يزل خاضعاً إلى أمد بعيد للمستوردات الأجنبية التي يجهد مصدرها في ممارسة تأثير سياسي خفي . واختيار معايير جديدة أو مبادئ قديمة معبر عنها بالنسبة إلى السياق المادي المعاصر ملح وضروري . فالعالم الاسلامي في طريقه إلى تخطي المرحلة الدقيقة الحرجة التي تفصل بين الدفاع عن الدين والبحث الموضوعي .

ومعرفة الغربيين بالاسلام في هذا الصدد جزئية ومنحازة بحيث لاتزال تغذي مواقف سوء التفاهم وخيبة الأمل . وحتى أبحاث المتخصصين - المتأثرة « موضوعيتهم » في أكثر الاحيان - تزيد من صفاقة الحجاب المبسوط فوق الاسلام بما تنقله عن تاريخه المضطرب ، وقانونه الجاهل ظاهراً ، ومناحراته الداخلية . والحدود المرسومة لتحليل وضعي بالغ الدقة ، تحف به في بعض الاحيان أفكار اجمالية مسبقة ، أدت ببعض الباحثين إلى

الشروع في « أعمال تنقيب » حقيقية عن حضارة هاجمة في سبات عميق .
والحق أن دراسة الاسلام في مظهره « الديني » وحده لم تتوقف إلا من عهد
قريب جداً . وما هي إلا أن بدأ التأمل الغربي بالتقرب من الفكر الاسلامي ،
بعد أن اكتشف أن الحضارة الاسلامية متحركة جداً ، ولكنها تمرّ بمرحلة
حرجة من التغيرات . ولقد سعى العلم الأوروبي طويلاً ، متسلحاً بمعايير
« موضوعية » وعقلانية بالغة الدقة ، إلى أن يفرض على المسلمين خياراً
شكّل في الحقيقة مأزقاً : فإما الاخلاص للاسلام مشفوعاً بغياب كل تقدم
مادي ، وأما التطور التكنولوجي والتخلي عن القيم الاسلامية الاساسية (١٠٢)
ولا مجال لاكتشاف المغزى من التفكير الاسلامي الحالي ولا لتقدير نتاجه في
المستقبل باستخدام معايير من تدبير الغرب الذي يلصق بمفهوم الحضارة
معنى كمياً بصورة خاصة . والصعوبة التي يواجهها المفكرون الأوروبيون
في تجاوز تخوم الانسانيتين اليونانية والرومانية تدفعهم إلى الاكتفاء برؤية
ضيقة إلى العالم الاسلامي تحجب حيويته وجيشانه الحاليين .

ومن جهة أخرى يملك المسلم على العكس من ذلك صورة باهتة غالباً
عن الثقافة الخارجية يحاول على ضوئها وبالتضاد معها أن يحدد ذاته . وهذا
الغموض الذي يزيّف قواعد التفكير معزو حتماً إلى أن الغرب لم يمثل
مخاوراً بل مثل مسيطراً . ولم يتمكن المسلمون من التعرف بشكل حقيقي إلى
الأخلاقية المجتمعة إلى النجاحات التقنية ، فلم يروا من مسيرة الحضارة
الطويلة إلا نهايتها المادية . فقد كان المظهر يحجب الجوهر ، والقيمة النفعية
المباشرة تخفي الفكرة . وقد دفع هذا الفهم السطحي المسلمين إلى سلوك
مسار ذهني مبسّط ، بل ساذج : محاكاة الانجاز المادي مع الطموح إلى نفخ

(١٠٢) انظر العروي ، « الايديولوجية العربية » ، ص ١٢٠ وما بعدها ، منتقداً بصورة خاصة
المستشرقين الانغلو سكسونيين البروتستانت ، ودينيه ، « الشرق » ، ص ١٧ .

قيم اسلامية تقليدية فيه . وزادت فظائع الحربين العالميتين بحق من ترسيخ القناعة بأن الحضارة الصناعية المحرومة من كل قوة روحية أو خلاقية مرعبة (١٠٣)، منعشة بذلك الايمان بالدين الاسلامي . وحدثت عندئذ في الاندية الفكرية المغربية ظاهرة انجذاب وصدّ في آن معاً . ولا يزال رد الفعل هذا باقياً . وهكذا فان لقاء لا تحفّظ فيه بين المفاهيم قليل الاحتمال، شأنه شأن القطيعة والطلاق النهائيين بينها . ولسوف تتكيّف انسانية الاسلام ومتطلبات الأزمنة ببناء ايدى واولوجية محرّرة ، وبغربة انتقائية، وخيارات مدروسة ، وعمليات كبح وكبت وانجذاب ونبور ، من التي ما يزال يستشعرها حيال العقائد الاجنبية . وليست القضية مقصورة على امتصاص التأثيرات الخارجية وتغييرها بأسلمتها ، بل تتعداها إلى إجراء اصلاح فكري حقيقي ، واحداث تغييرات اجتماعية عميقة ، لأجل تمثّل التقنيّة السائدة وإخضاعها إن أمكن .

والحماسة على قدّ المشكلات المطروحة . ولم تتوصل الحضارة الإسلامية - مع انها كانت حضارة توفيقية - بعد إلى تحقيق تراشح العناصر المختلفة . فقد نُظّم المجتمع العناصر على قواعد مشوشة . وتلقى العقيدة صعوبة في فصل المبادئ الاساسية عن الاعتبارات الثانوية وفي غربة العوامل المستلهمة من الاجنبي المستحقّة للتقبّل او التبنّي او الرفض . ويبدو انها تخاط بين الرغبة المشروعة في التحديث وبين تحديد الاهداف السليم . وتحاول أن تحكم في المجرّد على صلاح القيم الاسلامية الخالصة بالنسبة إلى المفاهيم الغربية ، دون أن تعكسها على الواقع المحسوس للعالم المعاصر . وتزيد هذه الخطوة من حدّة اختلال المجتمعات الاسلامية المستندة إلى ماضٍ مجيد ولكنها مشدودة إلى مستقبل لا يزال غامضاً . وتوسّع كذلك على المدى القصير الهوة التي

(١٠٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٧٠ .

تفصل بين النخبة المفكّرة وجماهير المؤمنين التي تفرض نفسها أكثر فأكثر على مسرح السياسة . وتبقى المطابقة بين الدين في أكثر أشكاله سافية وبين تدبير الشؤن السياسية ماثلة ناشطة في وجدان الشعب . وتحاشى رجال الدين لأسباب شرعية شتى الالتزام السياسي الشخصي واكتفوا باطراء امتياز القيم الاسلامية . غير أن الأحداث تطورت بسرعة خلال العقدين الأخيرين . وإن تفكيراً موضوعياً وواقعياً لا يكفي بالسماح للمسلمين بالتوطد ، بل يسمح لهم بأن يتفاهموا حقاً (١٠٤) ، ليسهل تحريك الجماهير التي يملك الاسلام في نظرها قدرة لم تمسّ .

ويرى بعضهم (١٠٥) أن إدخال عناصر دينية مجدّداً في الفلسفة السياسية فيه مفارقة ، بل هو أمر خطر . وبعبارة أخرى ، فإن الامر يتعلق بحرمان المسلمين من إمكان الاحتفاظ بنصيب مهمما يكن من الذاتية في نظرتهم إلى العالم . ومع ذلك فإن كل ايدولوجية تبدّل صورة الواقع تبعاً لقلب مثالي . وعليه يغدو موضوع النقاش نوعية النموذج . فالمسلمون يرون أنه إلهي وخالد . ويبدو للمراقب الخارجي الموضوعي خلقياً وسلمياً ومتسامحاً ونازِعاً إلى «وضع انساني متوازن تبعاً للمطلق ، في النفس كما في المجتمع» (١٠٦) ولا تملك الدول الاسلامية من جهة أخرى أي خيار بديل ، ولا أي مصدر انفعالي غير الاسلام لبناء مستقبلها . وليس على المفكرين المسلمين أن يعدّوا بناء « ايدولوجياً » ، بل عليهم أن يخلّصوا الاسلام من ثقل التقاليد المتراكمة فيعود كما كان في البدء : تحرير العقل وثورة الفكر الحرّ وتوطيد الانسان .

(١٠٤) العروي ، « الايدولوجية العربية » ، ص ١٢٠ .

(١٠٥) الخدوري ، « Political Trends » ، ص ٢٧٣ وما بعدها . فهو يعالج مثلاً بصورة أخص العلاقات الدولية .

(١٠٦) شيون ، « كيف نفهم... » ، ص ٤٩ .

ويبدو أن الخطوة الفكرية الإسلامية تكشف عن ثلاث ثوابت :
الحنين إلى ماضٍ مجيد أسطوري في بعض الأحيان ، ولطافة الاحتجاج الذي
يقارب المماحكة ، ونزعة إلى الاعداد المذهبي بالاستنباط والاستنتاج .
فمن الصعب إذن فهم رؤية المستقبل عبر النقاشات النظرية الراهنة . ونادرة
كانت الجهود المبذولة لتفسير الاسلام مجدداً تفسيراً يعود إلى مصادر الوحي
بالذات (١٠٧) . وحتى العهد الحديث ، كان الدين بصورة أساسية نقطة
للمّ الشعث وسلاح مقاومة . ويؤكد الاسلام المنكمش على نفسه في مذهب
استقامة الرأي التقليدي ، والمجمّد تحت وطأة السيف العثماني ، والوجل
في كنف الادارة الاستعمارية ، طموحاً جديداً في العالم المعاصر . وكان
تأثير التدخل الغربي على القيم التقليدية أقل من ازعاجه لانماط التفكير .
وردّ المسلمون على التفوّق المادي بردود فعل تلقائية ، ويوماً بيوم . ومنذ
مدة وجيزة ، أخذ روح نقدي حقيقي ورغبة في التوليف ينزعان إلى التغلب
على الدفاع المحموم عن الدين والانفعال الطائش . ويبقى الميسم الديني لأن
الرابطه بين الاسلام وتنظيم المجتمع الدنيوي لا يمكن أن تنفصم . وهكذا
فان التغييرات السياسية أو الاجتماعية وإصلاح الفكر الديني تسلك طريقين
متوازيين ، متداخلة حيناً وأخذة بعضها برقاب بعض حيناً آخر . والتفاعل
بينهما يتم على نطاق ضيق . ويتوقف فهم الكلام الالهي على وضع المؤمن
المتأثر بدوره بالمحيط المادي . وعلى العكس من ذلك فان موقف المسلم
الباطني وسلوكه العام ناجمان عن تفسير القرآن .

ويبصر وجهها المعضلة بتمعن الوضع الراهن . ولما كان الاسلام قد
وعى ذاته ، ولما كان متمتعاً بترسخ - وبامتداد جغرافي - في القناعة الدينية ،

(١٠٧) « لم يعد المصلحون في الحقيقة إلى أصول الفكر الاسلامي ، كما أن التحديثيين لم يعودوا
هم أيضاً إلى أصول الفكر الغربي » . بن نبي ، « دعوة ... » ، ص ٦٣ .

فانه يسعى لفهم نفسه فهماً أفضل لكي يجد فيها القيم التي تتيح له توجيه مصيره . ولما كان بالمقابل مشغولاً بضرورات التجديد الداخلي ، فانه لم يجد بعدُ التوازن السياسي ولا مكانه الحقيقي في النظام العالمي . ولا يقلل ذلك من كونه يبدو أحد العوامل الممكنة الهامة في الانسانية العالمية الحديثة : عامل تقليدي من الوجهة الروحية وتقدمي من الوجهة المادية ، ولكنه مستمر في البحث عن الاشكال الكفيلة بالتعبير بصورة ملائمة عن تطلعاته .

ولما كان الاسلام واقعاً اجتماعياً وحضارة شاملة فهو ليس ظاهرة بسيطة ولا مفردة . ولا يمكن أن تحذف منه بشكل مجرد دراسة أهم الأحداث التي طبعت تاريخه الداخلي وتاريخ العالم . فقد كان الجمود الفكري الظاهري والرضى السلبي بالتقليد يتوافقان مع وضع اجتماعي كان يبدو الروح النقدي معه خطراً . وقد تمكن الاسلام في الوقت الحاضر بفضل مرونته من البقاء في البلاد الشيوعية ومقاومة هجمات الايديولوجيات المادية . واتاحت له مرونته كذلك التغلب على منافسيه حين سنحت له فرصة مواجهتهم على المكشوف ، كما حدث مثلاً في أفريقيا . وأهم قيمه هو الروح الديني الذي سوف يُستبطن ويُعبّر عنه أكثر فأكثر في تفكير المؤمن وعماله الشخصي وهو منخرط في المجتمع التكنولوجي . وإذا كان هذا الاهتمام بالدين « بعيداً عن عدم التوافق مع ابراء الذمة أمام الله ، فانه على العكس يفترض وجوده إذا أريد أن تحترم غايات الانسان الاخيرة وعظمته الحقيقية . وبالأجمال فان المواجهة بين الاسلام والثورة التقنية (التي تعتبر خيراً في سلسلة المنجزات الزمنية) لا تدفع المسلم إلى انكار موقفه الديني ، بل إلى تعميقه أمام العالم والله » (١٠٨) ، متوجهاً عليه بذلك أن يعتمد إلى تعريف جديد لما هو مقدس وما هو غير مقدس ، أو بالحري إلى محاولة إدراك

(١٠٨) غارده ، « الاسلام » ، ص ٣٨٥ و ٣٨٦ .

الامكانيات بشكل أفضل في اطار اسلامي شامل ، لأن مجالي المقدس وغير المقدس لا ينفصلان . وعندئذ يعود الاسلام انسانية حقيقية كما كان ، عن طريق تخير المشاركات الثقافية الأوروبية والعربية والافريقية والآسيوية وتبنيها وتمثلها .

ويؤلف الغليان الداخلي الثقافي والسياسي للاسلام نسيج تاريخه منذ نهاية القرن التاسع عشر . ويتعلق الأمر من منظور حضاري بحركة حديثة ليست على أهبة التوقف أبداً . وتجرف إلى اخذودها أكثر الافكار تقليدية وأشد التطامعات تقدمية . والقناعات والترددات والآمال ومواقف اليقين ، وكذلك التباينات والتناقضات التي يتمخض عنها النقاش ، دليل على طموح الإسلام المعاصر وديناميته . انه في حالة استعادة كاملة لدعوته الألفية ديناً مفتوحاً يفرض قيماً جوهرية دائمة . وها هو ذا الاسلام الديني يمتد ويتسع ، والاسلام السياسي يترسخ ويتوطد . والأول هو المسيطر لأنه معيار تحديد الذات ونسغ الالتزام الشخصي .

وتفرض القناعة الدينية نفسها حكماً مطلقاً على كل المستويات وفي جميع المجالات . ولا يمكن بدونها ، أو بالحري على النقيض منها ، مواجهة أي تغيير اجتماعي ولا أي تجديد مادي . ومع ذلك فان الحضارة الاسلامية المعاصرة المتسامحة والمنفتحة بشكل طبيعي لا تتطلع أبداً إلى أن تقود تطورها داخل انبيق ، بل تتطلع على العكس إلى العمل بصفة شريك فعال في الحياة الدولية . وإن مساندتها غير المشروطة تقريباً للحركات المناهضة للامبريالية ، وتضامنها مع العالم الثالث التي هي منه ، وتطلعاتها إلى العدالة الاجتماعية ، لتدفعها إلى البحث في جوهريتها التقليدية عن القرارات المتكيفة مع حاجات العصر . وليونتها هي أيضاً حزم ، لأن الاخلاقية التي يقضي بها الدين ترفض الانحناء أمام الأمر الواقع . وتتوطد المطالبة بالحقوق أكثر فأكثر على مستوى مجموع البلدان الاسلامية باعتدال اسلامي خالص . فقد دع

رئيس المؤتمر الاسلامي في كوالالامبور مثلاً الدول المشتركة إلى التعاون « دون فكرة مسبقة ولا غطرسة ، من أجل عزّة الاسلام ، لكي يكون ديننا من جديد قوة سلام وتحديث وتقدّم . لا لبلاد الاسلام وشعوبه وحسب ، بل للعالم بأسره » (١٠٩) .

والحاصل أن اسلام المستقبل ودوره في العلاقات الدولية رهن بما يصنعه بهما المسلمون أنفسهم . ويقدم التنزيل في هذا السياق ثقة مطمئنة وحافزاً قوياً في وقت معاً . وبالفعل فإن « الاسلام لم يغفل الحديث عن فضيلة واحدة من الفضائل الرئيسية ، ولا أهمل انعاش مصدر واحد من مصادر عمل الخير . ولا تغاضى عن تحديد قانون واحد من قوانين النظام . فقد هياً للانسان الذي بلغ سن الرشد أن يتحرر فكره ويستقل عقله في أبحاثه ، فينشأ عن هذا الاستقلال وذاك التحرر تفتح ملكاته الطبيعية ، وتيقظ ارادته ، وانطلاقه على طريق الجهد . ومن يقرأ القرآن كما يجب أن يقرأ يجد فيه من هذه الناحية كنوزاً لا تفي وغناء لا حد له » (١١٠) .

(١٠٩) تصريح عبد الرزاق التون ، نقلا عن نشرة وكالة الصحافة الفرنسية الصادرة في ٢١ حزيران ١٩٧٤ .

(١١٠) عبده ، « الرسائل » ، ص ١٢٢ .

خاتمة

« ما الذي يمكن أن تعنيه لنا الافكار والنظرات التي تدعي قيمة عالمية ثم تتوقف قيمتها عند الحدود الروحية لأوروبا الغربية » ؟ .

مجتمع دولي جديد

أعلن وزير الخارجية الجزائري السيد عبد العزيز بوتفليقة رئيس الدورة التاسعة والعشرين للجمعية العامة للأمم المتحدة عند بدء هذه الدورة أنها سجلت « بروز العالم الثالث . فالأمم التي هي جزء منه تريد أن يفهمها الناس ويحترموها ، وتنوي أن توضح أن العالم قد شكّل بدونها ، وضد مصالحها أحياناً ، وإنها ترغب في الاسهام في التغييرات الحقيقية بغض النظر عن كل موقف عقدي » (١) . وهذا التصريح وحده كافٍ لأن يكون خلاصة لمجمل بحثنا . فهو يعبر في آن معاً عن داعٍ بالكرامة ، وشعور بالظلم ، ورغبة في التغيير ، وأخيراً عن برغماتية ربما كانت تخفي غياب عقيدة بديلة حقيقية (٢) .

ولما كان القانون الدولي قد ترعرع في الغرب ، فقد انتهى به الأمر ، على صيدي العقيدة والممارسة ، إلى أن يشكّل أداة موقوفة مدة من الزمن على تنظيم العلاقات بين أعضاء الاسرة الأوروبية بشكل حصري . مع ان حق الناس قد حافظ منذ إبصاره النور علماً مميزاً وحتى آخر القرن

(١) وكالة الصحافة الفرنسية ، نيويورك ، ٢١ كانون الاول ١٩٧٤ .

(٢) انظر محمد جليلي ، « الامبريالية الثقافية عقبة أمام تفتح الانسانية » ، جريدة « لوموند دبلوماسيك » ، العدد الصادر في آذار ١٩٧٧ ، ص ٣٣ .

الثامن عشر ، على منظور ذي نزعة عالمية . لكن هذه النظرة لم تلبث ان اخذت تضيق بالتدريج عن طريق منطق النظام نفسه وتحت وطأة الاحداث التاريخية . فقد اعادت معاهدة فيينا المعقودة عام ١٨١٥ تنظيم « العالم » على قاعدة « اسرة من الامم » كانت جميعها اوروبية . ومذآك عرف القانون المصطلح عليه تطوراً هائلاً ، لكن فكرة قانون عام عالمي يشمل شعوباً غير الشعوب الصادرة عن الحضارة المسيحية تلاشت وامحت . ومن جهة أخرى فان أحداً في ذلك الزمان لم يكن ليعارض الفكرة القائلة بأن القانون الدولي اعدّ بشكل مجرد تبعاً لتغيرات النظام السياسي الأوروبي . فما كانت شعوب الحضارات الاجنبية لتفهم تخميناً مبادئه الاساسية . وكان ينبغي أن يكون رعايا القانون قد بلغوا ، في نظامهم القانوني الداخلي ، مستوى يكفل احترام حقوق الانسان التي لا يجوز التصرف بها كما يحددها الغرب . وهكذا توصل النظام المعمول به إلى استخراج مصالح اقليمية وحمايتها ، وأخيراً إلى فرض حقوق مكتسبة ، لأن أوروبا كانت تطمح ، وقد غدت مهيمنة ، إلى التميّز عن سائر العالم . واعتبرت نفسها المؤتمنة الوحيدة على مصير الانسانية فاطّرحت دون تمحيص مبادئ الحضارات الخارجية وقيمها .

وإذ جعل المذهب القانوني حق التدخل الأوروبي في الشؤون الداخلية للدول غير المسيحية شرعياً على الصعيد الديني ثم المالي والاداري ، وأخيراً الدستوري ، فقد حرم تلك الدول حتى من نعموت السيادة التي كان يرتكز عليها مع ذلك كل البناء المؤسسي . وسجّلت الحرب العالمية الأولى وتدخل أميركا برئاسة ولسون تطور العلاقات الدولية على الصعيدين السياسي والقانوني . ولم يكفِ هذا الحريق الاول على المستوى العالمي ، بل جرّ على العكس أزمة تفاقمت على مستوى كل دولة كما تفاقمت على الصعيد الدولي . وفرضت السيادة المطلقة نفسها من جديد بشكل عدواني . وغدت قاعدة موافقة الدول بالاجماع مرة جديدة الحصن الحصين لسيادة الدولة . واقتضى

الامر ثمن حرب ثانية ووعي الشعوب للاخطار الذرية وحركة التخلص من الاستعمار إلى غير رجعة ، لكي ينزع حق الناس إلى الانفتاح على العالمية .
وإذا اختار المرء - بصورة كيفية - أن يستشير مجموعة النصوص المتفق عليها والمتعلقة بقانون النزاعات المسلحة (٣) ، لاحظ من خلال الاتفاقات والمعاهدات والاحكام النهائية والبروتوكولات والاعلانات أن تاريخ أوروبا هو الذي يرسّخ بصورة أساسية . ويؤكد ذلك صراحة تلاحق الاحداث في الزمن والاجراء المتبع في عقد الاتفاقات ، كما تؤكد صفة الموقعين عليها . وبالفعل فإنه منذ مؤتمر باريس المنعقد في ١٨١٦ حتى الحرب العالمية الأولى أبصر النور ستة وعشرون أصلاً من أصول المعاهدات متعددة القوميات . هي :

- اعلان عن التقيّد بالقانون البحري (١٨٥٦).
- اتفاق جنيف لتحسين وضع الجرحى والمرضى في الجيوش داخل الميدان (١٨٦٤) .
- اعلان سان بترسبورغ عن القذائف المتفجرة (١٨٦٨) .
- البروتوكول النهائي لمؤتمر بروكسيل عن قوانين الحرب وتقاليدها (١٨٧٤) .
- القرار الاخير للمؤتمر الأول للسلام (١٨٩٩) ومعه اتفاقان وثلاثة اعلانات .
- اتفاق لاهاي على استثناء البواخر - المستشفيات (١٩٠٤) .
- اتفاق جنيف حول الجرحى والمرضى (١٩٠٦) .

(٣) ديتريش شندلر وجيري تومن ، « قوانين النزاعات المسلحة » ، مجموعة اتفاقات وقرارات ووثائق أخرى ، ليدن ١٩٧٣ ، ٧٩٥ صفحة .

– القرار الأخير للمؤتمر الثاني للسلام (١٩٠٧) مع عشرة اتفاقات وإعلان واحد .

– بروتوكول المؤتمر البحري المنعقد في لندن (١٩٠٩) .

– البروتوكول الإضافي إلى الاتفاق الخاص بإنشاء محكمة دولية للنزاعات (١٩١٠) .

ومن ١٩١٩ ، حين انضم عدد من الدول الجديدة إلى جمعية الأمم ، حتى ١٩٥٠ وهو التاريخ الذي نزلت فيه الحياة الدولية لأن تصبح عالمية بالفعل مع حركة الخلاص من الاستعمار المتصاعدة ، عقدت أربع عشرة معاهدة (٤) هي :

– أربعة أصول خاصة بالحرب تحت البحر : معاهدة واشنطن (١٩٢٢) ، ومعاهدة لندن (١٩٣٠) والمحضر عنها (١٩٣٦) ، واتفاق نيون (١٩٣٧) .

– بروتوكول جنيف عن منع الغازات السامة (١٩٢٥) .

– اتفاق جنيف الثاني والثالث (١٩٢٩) .

– « معاهدة رويريك » لحماية المؤسسات الفنية والعلمية والنصب التاريخية (١٩٣٥) .

– الاتفاق على ملاحقة مجرمي الحرب في المحور الأوروبي (١٩٤٥) والاتفاق على الوقاية من جريمة إبادة الشعوب والمعاقبة عليها (١٩٤٨) .

– اتفاقات جنيف الأربعة (١٩٤٩) .

(٤) لا ندخل في اعتبارنا اتفاقي هافانا المعقودين عام ١٩٢٨ الموقعين بشكل حصري من دول أميركية .

ومنذ ١٩٥٠ أعدت معاهدة واحدة ، اتفاق لاهاي لحماية الملكية الثقافية في أزمنة النزاعات المسلحة ، تبعاً للطرق الدبلوماسية التقليدية .

ونظراً لنموذجية هذا التعداد فانه في غنى عن كل تعليق . واستخدام اللغات موجب للاعتبار هو الآخر في المد الذي يبرز فيه نوعاً من مجتمع ثقافي . فحتى معاهدة واشنطن المعقودة عام ١٩٢٢ التي ابرزت اللغة الإنكليزية إلى الوجود ، كانت النصوص الفرنسية هي السائدة . ويمثل الاتفاق على جريمة الإبادة المعقودة عام ١٩٤٨ أول أصل خاص بالقوانين الممكن تطبيقها في النزاعات المسلحة استخدمت فيه لغات الأمم المتحدة الرسمية الخمس على قدم المساواة .

وعلاوة على التوزيع الزمني للمعاهدات والاجراء المتبع في إعدادها فان مساهمة الدول هي بعدُ أبلغ . فحتى ١٩٥٠ كانت الدول الأوروبية تمثل الأغلبية الكبرى ، واليوم هي تمثل أقل من ربع المشاركين في الجمعية العامة للأمم المتحدة . ومن الممكن أن تتعدد الامثلة :

— اتفاق جنيف المعقود عام ١٨٦٤ : الموقعون اثنا عشر جميعهم أوروبيون .

— اعلان سان بترسبورغ : الموقعون سبعة عشر منهم خمسة عشر أوروبياً ومسلمان من تركيا وإيران (التي كانت في ذلك الحين فارس) .

— البروتوكول النهائي لمؤتمر بروكسيل : الموقعون خمسة عشر منهم اربعة عشر أوروبياً وتركيا .

— القرار النهائي للمؤتمر الثاني للسلام : الموقعون اربعة وأربعون منهم عشرون أوروبياً ومسلمان .

— بروتوكول جنيف عام ١٩٢٥ : الموقعون سبعة وعشرون منهم ثمان

عشرة دولة أوروبية وبلدان مسلمان هما مصر وتركيا . وفي الوقت الحاضر أقرته أو اشتركت فيه أو أشعرت باستمراره ثلاث وتسعون دولة منها سبعة عشر بلداً اسلامياً .

— القرار النهائي لمؤتمر جنيف الدبلوماسي (١٩٤٩) : وقعته تسع وخمسون دولة منها تسع وعشرون أوروبية وسبع مسلمات . وفي أول شباط ١٩٧٢ تعاقبت مائة وأربع وثلاثون دولة على اتفاقات جنيف الأربعة، منها خمس وثلاثون أوروبية وتسع وعشرون مسلمة.

إن قراءة احصاء مضجرة ، لكنها تبرز عدداً من المسلمات مجردة لأنها لا تحفل بالظروف التاريخية الماضية ولا بقوة الدول السياسية والعسكرية الحاضرة . وقد كان القرن التاسع عشر الذي تأخر حتى عام ١٩١٤ خصباً جداً بالمعاهدات الخاصة بالقوانين الممكن تطبيقها في النزاعات المسلحة . وقد احتلت فيه أوروبا مكانها بأغلبية كبرى . وغيرت الآلة بالتدريج من سرعتها لتسكب البخار أخيراً في ندوة منظمة الأمم المتحدة . ولم يجرّ وصول البلاد التي استقلت حديثاً إلى المسرح الدولي بالطبع رفض الاتفاقات القائمة . وعلى العكس ، فقد أقرت الدول الجديدة — التي لم يكن أمامها خيار آخر على كل حال — الاصول القانونية المعمول بها من قبل على الرغم من عدم اشتراكها في إعدادها . غير أن تبدلاً عميقاً طرأ على الاجراءات لإنشاء الاتفاقات . فانخراط المشتركين الجدد في الحياة الدولية تمّ في نطاق البنى المؤسسية الرسمية . ومن الممكن أن يقود قلب القوى السياسية والقانونية إلى تغيير في مادة القانون الدولي نفسها . وحينئذٍ يشهد هذا القانون اتساع دائرة العمل التي يطمح إلى تنظيمها لا على الصعيد الجغرافي البحت وحسب ، بل على مستوى المبادئ الأساسية أيضاً .

فالعالم لم يعد يمثل إذن اسرة من الدول منظّمة على قاعدة من أنظمة مستمدة من التاريخ الغربي ، بل أصبح يضمّ مجتمعاً عالمياً حقيقياً لم يعثر بعد

على الصيغة الملائمة للتعبير عن حقه . واغلبية الامم التي تعبر عن رأيها وتقرع في الجمعية العمومية للامم المتحدة مؤلفة من دول استقلت حديثاً في آسيا وأفريقيا . وهي تعارض أحياناً التنظيمات التعاقدية المعدة في غيابها ، وتشكك بصورة خاصة مراراً في **العرف** القائم حتى ذلك الحين . وقد بدأت هذه الظاهرة منذ مطلع القرن العشرين - عام ١٩٠٧ في مؤتمر لاهاي الثاني - لكنها تمت بشكل أساسي حينذاك على يدي جمهوريات اميركية لاتينية تعتبر مفاهيمها الفلسفية مستمدة مع ذلك من الحضارة الأوروبية (٥) . وبعد ثلاثة أرباع القرن يبدو توازن القوى وقد اختل بصورة عميقة . ولم يتأكد بالطبع أن رد فعل بعض الدول التي استقلت حديثاً يبدو وكأنه طموح إلى رفض النظام الدولي جملة وتفصيلاً ، بل يبدو تردداً في قبول جميع مبادئه . ويبدو الصدع أحياناً أعمق مما هو في الحقيقة ، لأن معارضة المسلمات المعتبرة ضمانات للنظام والاستقرار سرعان ما تتخذ شكل التخريب .

وتصعب موضوعة التأثير الملموس الذي يمارسه الشركاء الجدد في النظام الدولي (٦) . ويمكن أن نسجل بشكل مخطط سريع أنه كان على أوروبا أن تستنكف أكثر فأكثر عن الادعاء بأنها تؤلف مركز المبادرة الأوحده . ورفضت الليبرالية الغربية ، وبدأت الماركسية نفسها وكأنها مظهر ايدولوجي أقليمي ، كما يدل غيابها من الشرق الأوسط وأفريقيا ، وكذلك الازمات التي تعترضها في آسيا . وتنوي الحضارات الخارجة عن نطاق الحضارة الأوروبية أن تسهم اسهاماً جديداً في البحث عن انسانية عالمية بصورة صحيحة .

(٥) انظر غرين ، « تأثير الدول الجديدة على القانون الدولي » ، بحث مستخرج من « المجلة العامة للقانون الدولي العام » ، باريس ١٩٧٠ ، ٢٩ صفحة .

(٦) لوسيان سفيز ، « في بانكوك طبعت مفاهيم جديدة المؤتمر الرابع للسلام بالقانون » ، جريدة « لوموند » ، العددان الصادران في ٢١ و ٢٢ أيلول ١٩٦٩ .

ولا يخلو من فائدة على ما يبدو تقديم عرض بالأرقام عن المسيرة التي تجتازها منظمة الأمم المتحدة لبلوغ المرحلة العالمية ، وكذلك عن تأثير مختلف الشركاء . ولجلاء التحليل عمدنا بانتظام إلى التقديرات السكانية التي تمت عام ١٩٧٧ - بعدد لسكان العالم يناهز أربعة مليارات نسمة - وأخذنا في الاعتبار مائة وستاً وخمسين « دولة » (٧).

وخصصنا ركناً للدول « الإسلامية » دون اعتبار للسند الجغرافي . وأما التواريخ التي اخترناها فكانت أولاً تاريخ توقيع « الشرعة » ، ثم المدة الواقعة بين ١٩٤٥ و ١٩٥٠ ، لا لأنها سجلت تبدلاً مشهوداً في تكوين الأمم المتحدة ، وإنما لأنها شهدت أعداد الاصلين القانونيين الرئيسيين الخاصين بـ « الخلقية الدولية » : الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، واتفاقات جنيف الاربعة (٨) .

(٧) منها سبع دول غائبة عن الأمم المتحدة هي : سويسرا بالنسبة إلى أوروبا؛ وروديسيا وتامبيا بالنسبة إلى أفريقيا؛ وكوريا الشمالية وكوريا الجنوبية وتايوان وفلسطين بالنسبة إلى آسيا .
(٨) يمكن أن يشار كذلك في هذا السياق إلى القرار ٣٧٧ (٧) : « الاتحاد للمحافظة على السلام » الصادر في ٣ تشرين الثاني ١٩٥٠ .

بالنسبة الى عدد السكان

« الدول »

١٩٤٥ : الاعضاء في البداية (٥١)

| بالمائة من مجموع العام الحالي | بالمائة من عدد الدول الاعضاء | بالمائة من عدد الدول الحالي | بالمائة من عدد السكان | السكان بالملايين | عدد الدول | |
|-------------------------------------|------------------------------------|-----------------------------------|--------------------------|---------------------|-----------|---|
| ١٠,٥ | ٢٣,٣ | ٨,٣ | ٢٥,٥ | ٤٢٣,٧ | ١٣ | الدول المصنّعة غير الماركسية |
| ٨,١ | ١٧,٧ | ٣,٩ | ١١,٨ | ٣١٧,٩ | ٦ | (بما فيها أفريقيا الجنوبية) |
| ٦,٤ | ١٤,٥ | ١٢,٨ | ٣٩,٢ | ٢٦٤,٩ | ٢٠ | الدول الأوروبية الاشتراكية |
| | | | | | | اميركا (باستثناء الولايات المتحدة وكندا) |
| ٠,٨ | ١,٣ | ١,٣ | ٣,٩ | ٢٨ | ٢ | أفريقيا (ما عدا مصر) |
| ٢٠,٢ | ٤٣,٢ | ٦,٤ | ١٩,٦ | ٧٦٧,٢ | ١٠ | آسيا (بما فيها مصر) |
| ٤٦ | ١٠٠ | ٣٢,٧ | ١٠٠ | ١٨٠١,٧ | ٥١ | المجموع |
| ٣,٦ | ٨,٥ | ٤,٦ | ١٣,٥ | ١٣٦,٤ | ٧ | الدول الاسلامية |

من ١٩٤٥ إلى ١٩٥٠ : ٦٠ عضواً (٩ أعضاء جدد)

| الدول المصنعة غير الماركسية (بما فيها إسرائيل) الدول الأوروبية الاشتراكية | ١٦ | ٤٣٥,٤ | ٢٦,٧ | ٢٠,٥ | ١٠,٢ | ٢٠,٥ | ١١,٢ |
|---|----|--------|------|------|------|------|------|
| أميركا | ٦ | ٣١٧,٩ | ١٠ | ٣٣,٣ | ٣,٨ | ١٤,٥ | ٨,١ |
| أفريقيا | ٢ | ٢٦٤,٩ | ٣,٣ | ١٢,٨ | ١٢,٥ | ١٢,٥ | ٦,٤ |
| آسيا | ١٦ | ٢٨ | ٢٦,٧ | ١,٥ | ١,٣ | ١,٣ | ٠,٨ |
| | | ١١٢٣ | | | ١٠,٢ | ٥١,٢ | ٢٩,٤ |
| المجموع | ٦٠ | ٢١٦٩,٢ | ١٠٠ | ٣٨,٥ | ١٠٠ | | ٥٥,٩ |
| الدول الإسلامية | ١١ | ٤٢٣,٦ | ١٨,٣ | | ٧,٤ | ٦,٩ | ٣,٥ |

من ١٩٥٠ إلى ١٩٧٧ : ١٤٩ عضواً (٨٩ عضواً جديداً)

| الدول المصنعة غير الماركسية الدول الأوروبية الاشتراكية | ٢٥ | ٦٤٧,٧ | ١٦,٨ | ١٦ | ١٦,٧ | ١٦,١ | ١٦,١ |
|---|-----|--------|------|------|------|------|------|
| أميركا | ١١ | ٣٩٩,٤ | ٧,٤ | ٧,١ | ١٠,٣ | ١٠ | ١٠ |
| أفريقيا | ٢٦ | ٢٨١,٨ | ١٧,٥ | ١٦,٧ | ٧,٢ | ٧,١ | ٧,١ |
| آسيا (وقد حلت الصين الشعبية محل تاوان) | ٤٨ | ٣٢٨,٢ | ٣٢,٢ | ٣٠,٨ | ٨,٤ | ٨,٢ | ٨,٢ |
| | ٣٩ | ٢٢٣٤,٥ | ٢٦,١ | ٢٥ | ٥٧,٤ | ٥,٨٥ | |
| المجموع | ١٤٩ | ٣٨٩١,٦ | ١٠٠ | ٩٥,٦ | ١٠٠ | ٩٧,٢ | ٩٧,٢ |
| الدول الإسلامية | ٤٢ | ٤٠٢,٨ | ٢٨,٢ | ٢٦,٢ | ١٠,٧ | ١٠,٢ | ١٠,٢ |

والتفسيرات الممكنة لمثل هذا الجدول كثيرة جداً . وسنقتصر مع ذلك على بعض ملاحظات ذات موضوعية تبسيطية ، بل خشنة ، لأنها لا تحسب حساباً للتقلبات السياسية التي حدثت في النظام الداخلي للبلاد الداخلة في الاعتبار .

ففي ١٩٤٥ كان أعضاء الأمم المتحدة بالبداية يكادون يمثلون ثلث الدول الموجودة حالياً وأقل من نصف سكان العالم . وكانت أوروبا الغربية ، والولايات المتحدة ، وكندا ، وبلاد أميركا اللاتينية التي تشاطر البلاد المذكورة فلسفة قانونية (٩) واجتماعية مماثلة ، تتوزع نحو ٦٥ ٪ من الاصوات ، في حين كانت تؤلف أقل من خمس سكان العالم . وكانت أفريقيا وآسيا – الخاضعتان جزئياً للاستعمار الأوروبي – تبدوان في ذلك الحين أكثر القارات حرماناً من الخطوة .

وتطور الوضع قليلاً عام ١٩٥٠ ، فكان عدد الدول الاعضاء في الأمم المتحدة يشكل أقل من ٤٠ ٪ من عددها الحالي ، ويكاد عدد سكانها يكون أكثر قليلاً من نصف سكان العالم . وكان عدد البلاد الآسيوية قد ارتفع ارتفاعاً ملموساً . ومذآك حصلت على أكثر من ربع الاصوات في الجمعية العامة ، في حين كان سكانها يؤلفون أكثر من نصف البشرية . وعلى العكس بقيت البلاد المصنعة غير الماركسية وأميركا الجنوبية تحتفظ بأكثر من ٦٠ ٪ من أصوات الاقتراع ، في حين لم تكن الشعوب التي تمثلها تبلغ ربع سكان العالم .

وأخيراً فقد تغير الوضع كلياً في أيامنا . فالأمم المتحدة تبلغ أبعادها العالمية حقاً . وها هما الغائبتان عام ١٩٥٠ ، أفريقيا وآسيا ، تجمعان أكثر من

(٩) لا ندخل في اعتبارنا الفروق الدقيقة الخاصة بـ « القانون الدولي الاميركي » .

٥٨ ٪ من الاصوات . ورأت الدول الأوروبية الاشتراكية ثقلها الكلي يتناقص من ١٢ ٪ عام ١٩٤٥ إلى ٧,٤ ٪ عام ١٩٧٧ . والدول المصنعة غير الماركسية ودول أميركا النامية تملك كل فئة منهما ١٧ ٪ من الأصوات . أضف إلى ذلك أن بإمكاننا أن نستنتج من الجدول - على الرغم من عدم بروز ذلك بصرامة - أن البلاد غير المصنعة تعدّ حوالي ٧٠ ٪ من الاصوات ، الامر الذي يتوافق حينما ننظر اليها مجتمعة مع أهمية سكانها العددية بالنسبة إلى سكان العالم . ويتنوع التوزيع داخل العالم الثالث : تملك البلاد الافريقية القليلة عدد السكان حوالي ثلث الاصوات بعدد سكان اجمالي يعادل أقل من ١٠ ٪.

ويبدو من غير المجدي الاستمرار فيما نحن فيه ، إن لم يكن المقصود ان نسجل ، ونحن نرجع الى مجمل بحثنا، ان البلاد « الاسلامية » ضاعفت بين ١٩٤٥ و ١٩٧٧ أكثر من مرتين الأهمية النسبية لأصواتها في الجمعية العامة للأمم المتحدة ، منتقلة من ١٣,٥ ٪ إلى ٢٨,٢ ٪ ، وهو الوزن المعادل على كل حال لوزن البلاد الصادرة عن الحضارة الغربية المسيحية - أي الدول المصنعة وبلدان أميركا بمجموعها - وأعلى ، فوق ذلك ، من وزن البلاد المصنعة الحرة والاشتراكية مجتمعة .

جعل حق الناس عالمياً

إن المجتمع الدولي « يضمّ الآن ممثلي أكثر من مائة دولة ... معظمها ، أو كثير منها على الأقل مرتجلة وتظن أن عليها الترويج لماأخذ ومطالب حيال القديمات ، أكثر مما عليها الترويج لعناصر فكر وتقدم (١٠) » وكل حركة

(١٠) الجنرال ديغول متحدثاً عن الجمعية العامة للأمم المتحدة أثناء مؤتمره الصحفي المعقود في

١١ نيسان ١٩٦١ .

تخل بالنظام المعمول به تعتبر « غير معقولة » وتخيّب الآمال . ومع ذلك فإن التجربة التاريخية تثبت أن من الوهم الادعاء بفرض نظام قانوني للمنفعة العامة صالح لكل العهود . والاقتراحات التي أمكن أن تبدو غير قابلة للتبدل ، تظهر مع تفهقر الزمن وكأنها المجلى الخاص بحقبة معينة . وتدمغ هذه الظاهرة بالطبع جسم المبادئ والنظم الدولية الذي هو انعكاس متقلب لعناصر ذاتية وموضوعية : النظرة الاجمالية إلى المجتمع من قبل الذين يؤلفونه والبحث عن التكيّف والحقائق المادية . ويعبر عن الاختلافات في الوضع المحسوس لمختلف الأمم ، وكذلك عن عبقرية الشعوب ، بالتباينات في التعبير عن التطلّعات المتماثلة . ويُنقيد بالانظمة ذات الطموح العالمي دون احتجاج في الحدود التي تكون فيها هذه الانظمة متكئة على القناعة بأنها تستجيب لأمر بالعدل ولداعٍ منطقي ولحكم بالمصلحة والمنفعة . وإذا كانت غائية الانظمة تحدّد مسوّغها ، فإن التعبير عنها ينبغي أن يتنوع حتماً بتنوع تغيرات المعطى المادي والعاطفي . فمفهوم العالم يؤدي أولاً إلى تحديد مواقف الناس والمجتمعات وتصرفاتهم . وتغضّ معايير الحسّن والعدل . والمحرمّ والممكن ، حين ينظرون من منظور جديد يشكّله تنوع الثقافات والذهنيات التي تحاول تحديده .

ولسوف ينجم التنظيم الدولي في المستقبل عن مجموع الظواهر القومية أو الاقليمية التي تضمّ المعتقدات والتمثيل والتطلع ، وتصوغ الوجدان الجماعي . ولعل تطور الافكار أن يؤثر في الوقت الحاضر على الخاقية الدولية بأكثر مما يؤثر على الظروف المادية الخارجية التي تطرح مشكلات تقنية بصورة أساسية (١١) . غير أن القيم لا تدرك - حتى وإن أمكن أن تكون

(١١) لا ندخل في حسابنا غير الحقبة المعاصرة ، مدرّكين أن التغيرات الاقتصادية هي التي جرت مثلاً على الاخص تاريخياً إلغاء الرق وتحديد « حق الملكية » شيئاً فشيئاً .

مقدماتها الأساسية عامة وغير متغيرة - إلا إذا كانت محشورة في سياق زمني وتجريبي . وينبغي أن تنزع الحقيقة القانونية الدولية التي تبدو صياغتها تلقائية أكثر مما هي مدروسة ومناقشة إلى أن تحيط أكثر فأكثر بالمظاهر الثقافية والخلقية والدينية لجميع الشعوب التي تؤلف المجتمع العالمي . وتمارس هذه الدوافع - وهي لا عقلانية غالباً - تأثيراً مباشراً أو خفياً ، وتبقى غامضة ، حتى وإن لم تشر إليها العقيدة (١٢) أو ادّعت التخلي عنها كيلا تضع عقبة في طريق بلوغ الهدف إلى العالمية . ولا يمكن أن تتقدم أية منهجة في المجرّد ، لأن المجتمع ليس عبارة عن نمطية تقنية من شأنها التنكيد على العلاقات المتبادلة ، بل هو جسم يتكوّن حول ايدولوجية بالمعنى الواسع للكلمة تنظمه وتبعث فيه الحركة والحياة . وإن تشريعاً - ولو دولياً - غير قادر على جمع العناصر الكثيرة لهذه الحقيقة مدعو للاختفاء مع الزمن .

وتتمّ ردود الفعل والتوكيدات بالعبارات التي تكون سياسية أكثر مما هي قانونية ، مشاركة بذلك في الحركة الخاصة بالقرن العشرين ، أي توظيف الحق ، حق الناس بصورة خاصة ، عن طريق السياسة التي هي ذاتها مستمدة من عملية جعل الرموز المجرّدة أو القناعات التقليدية تغدو عاطفية . وفي وسع المعارضة أن تجعل تطبيق الانظمة القائمة صعباً ، كما تجعل صعباً في الوقت نفسه تحسينها في ظروف الانتقال وعدم الاستقرار . غير أنها تساهم في بحث مشترك . ن أنظمة انسانية عالمية مبنية على مفهوم متساوق للعدل والنفع المشترك يتجاوز الفروق الثقافية والحدود القومية . إلا أن الخطر كبير من رؤية الخطأ الذي حدث في القرن التاسع عشر يتكرر مضروباً بعامل مساوٍ لعدد العقائد والايديولوجيات التي تنقسم العالم ، عينا اعتبار ما لا يمثل

(١٢) غير أن هناك بعض الاستثناءات الرائعة، ومنها ما أشار إليه رايت في « Strengthening » وجينكز في « القانون المشترك » .

في الحقيقة سوى قناعة مبتورة مرتكزة على فهم خاص وذاتي للانسان والمجتمع في وقت معين من التاريخ ، اعتباره وكأنه حقيقي وعالمي . وبالفعل فان « فكرة النظام التي تهدي الفكر القانوني خاضعة هي نفسها لتصور للقيم والأوامر الخلقية والاجتماعية التي ليس فيها - داخل العلاقات الدولية خاصة - ما هو غير قابل للتغيير » (١٣) . ويكمن أعماق تبدل شهادته القانون الدولي المعاصر أول ما يكمن في تأليف المجتمع الذي هو مدعو لتنظيمه . وتخضع هذه الظروف المؤسسات لأزمة قد تكون لخلاصها إذا لم يكن بد من أن تنتج نظاماً شرعياً أكثر عالمية من الناحية الحقيقية . ولن تكون توليفة مختلف التطلعات ممكنة إلا بفضل نوع من حسن بالبرغماتية والنسبية . ولا بد من العثور على تسوية بين التسامح حيال جميع الثقافات وضرورة المحافظة على استقرار المؤسسات القائمة . ولا شك أن تغيير تفسير بعض مبادئ القانون أهم من تغيير مادته نفسها . ولا يقلل ذلك من أهمية العقبات المطلوب تخطيها . وأهم العوامل - وهي نتائج طبيعية غالباً على كل حال - هي : الشكلية ، ومبدأ السيادة القومية التي لا بديل عنها ، واللامساواة الموضوعية للدول أمام القانون الدولي . ومن الملائم أن يضاف اليها العقبات التي تولفها فوارق التقاليد الثقافية .

وعادة النظام المعاصر الاساسية هي على ما يبدو الشكلية التي فرضت نفسها خلال القرن التاسع عشر في أوروبا ، داخل منطقة ثقافية متناسقة ومستقرة نسبياً على الصعيد السياسي ، عن طريق المحافظة على توازن القوى . ولم تختفِ الشكلية - وهي سبيل استهانة وثقة زائفة - مع الحربين العالميتين . واثاحت أن يخلط بين مادة القانون وفهمه ، وان تحجب التباينات الجوهرية

(١٣) شارل فيشر ، « نظريات وحقائق في القانون الدولي العام » ، باريس الطبعة الرابعة ،

بين التنظيمات الشرعية وتطلعات عالم في حالة تغير . وإذا كانت ترغب في حماية الدول بتحديد صلاحياتها ، فقد اقتصرَت على تنظيم إجراءات بشكل آلي بدل الاهتمام بالتطور الحقيقي للمجتمع . ولم يسبق قط أن حدّد حق الناس بنصه وروحه تحديداً حقيقياً في بُعد عالمي ولا في منظور تاريخي طويل الأمد . وهذا النقص في التحديد يزيد في صعوبة تكييفه وتطوّره المرتجى . ولا ريب أن المعيار الشرعي سيكون ، بفعل طبيعته بالذات ، متأخراً دائماً عن الحدث ، لأنه يقنّن تجارب سابقة . إلا أن الثغرات التي اتسعت خلال العقود الأخيرة لا يمكن سدّها عن طريق مسيرة الأعداد القانوني التقليدية . وسينبغي بالتأكيد أن يُعمد إلى مبادئ أعم وأبهم مستقاة من خلقية الشعوب . وقد يعاني من ذلك استقرار النظام . ومع ذلك فإن هذا الاهتمام المشروع لا يسمح بإبعاد الآجال إلى ما لا نهاية ، لأن أجواء التوتر عنيفة منذ أمد . وإذ كفّ القانون الدولي عن أن يكون حق الناس ليصبح حق الدول ، فانه غداً يحمي النظام أكثر مما يحمي الإنسان ، ويهتم بالتقيد بالقاعدة بدل التقيد بالعدل . ويبدو أن القانونيين قد أهملوا وهم يبحثون عن نموذج منطقي أمراً بديهياً ، عني أن القانون الدولي هو كذلك نتاج مواقف عقلية وتصرفات عاطفية . وقد تلاشت بالتدريج شكلية القوانين والمذاهب ، وكذلك سياسة « الواقعية » المتشبهة بفكرة السيادة القومية ، أمام ظاهرة اجتماعية معاصرة ذات وزن كبير : التكافل والتضامن بين جميع الدول .

ويؤلف مبدأ السيادة القومية عقبة كئوداً في طريق جعل القانون عالمياً . وإذا كان قد أبصر النور خلال التاريخ الأوروبي ، فانه لا يمكن بالطبع إفراغه بشكل مباغت من مادته ، لكنه سيطرأ عليه حتماً بعض التحديدات . ولا ينبغي طبعاً اتباع طوباوية الذين يدعون تنظيم العلاقات الدولية خارج سيادات الدول . ويعكس هذا الوهم النظري الظاهري بلا ريب حقيقة

ملموسة لا مرأى فيها ، مثل نشر رموز انفعالية تتجاوب في الوجدان الفردي ، ولا سيما في أوقات الازمة ، أكثر من تجاوب الشعور الغامض جداً بالتضامن الدولي . ومظاهر هذا الوهم مختلفة بالطبع بحسب البلاد والثقافات ، لكن أول رد فعل عاطفي في البلاد التي استقلت حديثاً بالذات يتأكد غالباً – وبشكل عنيف أحياناً – في إطار « الامة » . وفوق هذا فان المجتمع الدولي مجتمع دول قادرة بالتحديد على العيش والنمو ، لأن أعضائه مقتنعون فيما بينهم بأن عليهم التقيد ببعض الموجبات .

ويبقى النظام التعددي الناجم عن نظرة سياسية لا قانونية إلى العلاقات أمراً واقعاً . غير أن الذي فرض على الغرب هو مفهوم السيادة الاطلاقي ، المرأة المحطمة للصراعات التي قادتها الدول في ماض تاريخي بعيد تقريباً . وأصبحت الدولة غاية بحد ذاتها . وبني النظام الشرعي تبعاً لما قرره من بيدهم الحكم ، واجاد المذهب الوضعي بناء الكون من عوالم تفصل بينها القواطع بفعل ارادة القوة والطموح المركنتيلي . واجتثت الجذور الخلقية ، وانكفأ المثل الأعلى الاخلاقي أمام الحاجة السياسية . واقام مبدأ السيادة الحصرية مصحوباً بهاجس التوازن السياسي العلاقات الدولية على قواعد لا تقيم للخلق وزناً تقريباً . وقدّمت القوة بدلاً من القانون ، والقدرة لا العدالة ، أصول الدبلوماسية السياسية . وكانت النزعة إلى فصل حق الناس عن الانصاف العالمي لجعله بصورة حصرية نظاماً وضعياً متين التركيب قد نشطت بصورة خاصة خلال الحقبة الممتدة من الحلم الامبريالي الأوروبي إلى مرحلة ازالة الاستعمار . وفي الوقت الحاضر نشط وعي بأن واجبات الدول ازدادت بأسرع مما ازدادت حقوقها في المجتمع الدولي الحديث الذي لا يمكن أن يبقى إلا بالتعاون . ولم تخلق بعد بالطبع تلك الانسانية القانونية التي تضع في نظام الافضليات احترام الانسان قبل السيادة القومية . والهدف الوحيد من هذا التذكير العاجل هو الاشارة إلى أنه إذا كانت السيادات

القومية دعائم العلاقات الدولية ، فانها تشكل في الوقت نفسه عقبة كأداء في طريق عالمية حق الناس .

وكل فرد ، مزوداً كان بالنيات الحسنة أو السيئة ، بالعنف أو الضعف ، بالتطلع أو التناقض ، يتمتع بملكة لا تلتف للتمييز بين العادل والباطل . وتنشط هذه القدرة الذاتية تطوير النظام القانوني . ويُعدّ الانسان ، بشكل فردي أو جماعي ، معايير أخلاقية جديدة من غير أن يبتدعها في الحقيقة ، ولكن عن طريق تحديد مضمون المعايير القديمة بدقة . ورغم تماثلها في طريقة الاستيحاء ، فانها تتباين في مظهرها ، متأثرة بالظروف الخارجية الموضوعية أو الذاتية . وهكذا فان الثقافة التقليدية والدين والايديولوجية ، وكذلك المستوى المادي لكل مجتمع ، تنتج معاني خاصة مميزة إلى درجة انها توهم بتناقضات قاطعة . فالقيم الخلقية المقبولة الآن في الغرب مثلاً ما كان يمكن أن تكون كذلك منذ قرن (١٤) . وبالعكس ، أمكن أن تبدو القوانين الاصلية للحضارات الخارجة عن الحضارة الأوروبية بالنسبة إلى الملاحظة السطحية عاجزة عن التطور بسرعة . ومع ذلك فإنها ما تزال تدعم مفهوماً متسقاً للانسان والزمرة والعالم (١٥) . فمن المناسب إذن الحكم بملاءمة الافكار الاخلاقية وصالح المؤسسات القانونية من منظور النسبية ، لأن دلالتها الحقيقية صادرة عن البنى الذهنية التقليدية والظروف المادية المحسوسة . ومن جهة أخرى فان جميع التصورات عن الفرد والمجتمع قابلة للنقد ، لأنها ذاتية ونسبية ما دامت من صنع الانسان . ويمكن أن تبدو

(١٤) نسجل على سبيل التوضيح المعروف تماماً أن الاحكام الجزائية في كثير من الدول الأوروبية كانت تنص حتى القرن التاسع عشر على اشكال للتعذيب والتمثيل .

(١٥) ستون ، « القانون الانساني » ، ص ٣٥١ ؛ وهو يقدر أنها لا يمكن أن تبقى على المستوى الدولي .

جميعها منطقية ، كل منها داخل نظامها ، لكنها بالمقابل متناقضة فيما بينها. وازدادت الصعوبة في استخراج مثل أعلى مشترك عن العدل والمبادئ الاخلاقية المعممة بفعل عجز الافراد عن أن يعثروا على الكائن الانساني العالمي في أي شخص كان . والمصلحة الشخصية ، ثم المصلحة القومية تحرك الازدهان أكثر مما تحركها آلام الناس المصورة في المجرّد .

والخلافات المؤسسية التي يبدو أنها تتنوّع إلى ما لا نهاية تبعاً للظروف الآنية ، أوضح ولا ريب من التوافقات الوثيقة وأكثر شكلية بالتأكيد مما هي جوهرية . وقد لوحظ وجود نوع من التماثل في المفاهيم الاخلاقية والشرعية النابتة من مصدر أوحده هو الانسان ، في جميع الحضارات وكل العهود ، عن طريق الابحاث الحديثة في القانون المقارن . غير أن نقل التطلّعات الانسانية إلى القانون الوضعي ربما لبّس التماثل بين القناعات الخلقية وزاد من حدة التناقضات الموضوعية . وفي الحالة السياسية للعالم الراهن ، تطرح المعضلات من خلال بُعد جديد . فتحرر الاراضي التي كانت في حوزة المستعمر يخلق طموحات قومية واختلالات اقليمية . والخلاف الواسع في مستويات حياة الشعوب يجرّ مطالبات عنيفة بالحقوق ونزاعات على المصالح . وتتمثل الصلاحية عبر المفاهيم الاصلية بالفعل أو عبر الايديولوجيات المستعارة ، مما يزيد في صعوبة ارساء نهج معياري يتمتع بالسلطة والمصادقية العالميتين اللازمتين . وفي مقابل ذلك فان المعادلة بين الحاجات ، ومجرد الحس الدليم ، اللذين يدفعان الدول إلى الاحتفاظ بالمؤسسات التي تبدو لهم صالحة ، يزيدان في خلق الفوضى والبلبلة . غير أنه لا يمكن أن ينشأ مجتمع قائم على العواطف إلا ببطء . وتزداد التباينات مع تطور أفضل تزامناً لحق الناس ، بفضل تعاون الدول والتسهيلات التقنية في التبادل والتواصل . ولسوف تعارض خصائص كل شعب على ما يبدو بالفعل قيام توحيد كامل في النظرات إلى العالم .

والحقبة المعاصرة - حقبة التغير الذي يبدو أعمق مما هو بالفعل - ذات أهمية خاصة لأنها تتيح لكل رعية من رعايا القانون الدولي فرصة التعبير عن رأيه . إلا أن الانتقال إلى العالمية الحقيقية ليس ميسوراً إلا بشرطين . الأول أن على الكيانات السياسية المشتركة حديثاً في عملية اعداد القوانين ألاّ تجد ذريعة لرفض البنى القائمة أو معارضتها بشكل منظم . والثاني أن الغرب الليبرالي المتمركز حول العرقية والماركسية ذات النزعة الحصرية مدعوان للكف عن تخيل الحضارات الفاعلة والحكم عليها حسب الصورة التي يتصورانها عن أنفسهما . ويعود إليهما أن يكتشفا الفرق ويتقبلاه دون أن يناديا بالويل والثبور أو يحاولا التبسيط ليعكسا عن الحضارات الأخرى تصوراً مشوهاً . ومنظمة الأمم المتحدة تقدم على رغم ما تعانيه من ضعف ، إطاراً مادياً مشجعاً على مثل هذه الخطوة .

فالمنظمة تسهم بشكل واسع أولاً ، بفضل تفريعاتها المتخصصة على تدعيم التضامن الدولي ، ناسجة شبكة علاقات قانونية تتجاوز السياق السياسي القانوني البحت لتشمل الميادين الاقتصادية والتقنية والاجتماعية والثقافية . وإذا تسهّل مشاركة قسم أكبر من الانسانية في تقدم الحضارة ، فإنها تهيب الفرصة للشعوب لأن تعي بشكل أفضل أنها تشارك في التضامن العالمي . ومن جهة أخرى فإن الأمم المتحدة تظلّ تجسّد فكرة ما عن الحق والخلق ، حتى وهي تبدو أحياناً في أزمة ، بل على شفا الافلاس . والهجمات التي هي عرضة لها تسمح كذلك باستفسار يمكن أن يقود إلى إعداد مبادئ أعم وأشمل ، بفضل نقل مفاهيم سياسية وأخلاقية جديدة ، فيما وراء التجريبية المتناقضة أحياناً والفوضى الظاهرة حالياً . والانسانية قادرة لأول مرة في تاريخها على إقامة حوار يبلغ حدود الكوكب الأرضي . وسوف يثير التبادل تداخلاً أكبر فأكثر بين القيم . وحق الناس واقع حالياً تحت تأثير التفكك . فمن ناحية يتأكد أن النظام القانوني الذي هو في سبيله إلى التكوّن البدائي

جداً وفياً جداً وحرّاً جداً لينصّ على قواعد مرستخة ، ويتخذ مبادئ عمله كيفما اتفق ، تحت ضغط الظروف : حالات امر واقع أو قناعات ايدولوجية أو حسابات سياسية . ويعالج أكثر الامور إلحاحاً بأدوات لا تسمح له ببلوغ العالمية . وهناك في المقابل القانون بمظهره القديم ، وهو يطمع في أن يكون جازماً ، بينما يعتمد على الصورة الحامدة لمجتمع زال من الوجود.

وقد فرض مبدأ السيادة القومية المطلقة مفهومٌ شكلي ضيق جداً ومنظور لتنظيم العلاقات الدولية سياسي بصورة حصرية ، ودفعاً نتيجة لذلك بعض الدول إلى أن تطمع في الافلات من كل موجب ، وكأن الاستقلال والسيادة قد حرّراها من كل هيمنة خارجية . ويتمكن « قانون الأقوى » من فرض نفسه حين لا يكون فوق الدول اية سلطة متمتعة بنفوذ عام حقيقي . وحين تغدو القوة هي المعيار الرئيسي ، تصبح مسلّمة المساواة في السيادة بالذات تجريداً ، بل كذبة تتيح للدول اتباع سياسة مخالفة للروح الاخلاقي للنظام الذي تنتسب اليه شكلاً . ولا ريب أن في وسع سياسة قائمة على توازن القوى أن تؤمن السلام والاستقرار . غير أن المنظور من الضيق بحيث لا يؤولف مفهوماً دائماً للقانون الدولي ، ولا سيما أن أي حد خلقي لا يقوم حاجزاً في وجه استخدام القوة . وإذا لم يكن بدّ من أن يفرض النظام من يستفيدون منه أكبر الفوائد ، فإن تطبيقية المنهج تصبح مهددة . ولا يدوم الخضوع للشرعية على المدى الطويل . الا اذا بدت المعايير الإلزامية للرعايا مطابقة للعدل والاعتدال .

ومن المناسب التذكير تبعاً لنظام الافكار هذا بالطريقة التي تمّ بها فرض حق الناس على العالم وبالوجه الغريب الذي انتحله في نظر الشعوب المستعمرة في القرن التاسع عشر . ومبادئ المساواة ، واحترام حقوق الانسان ، والسلام التي تمكنت من الهيمنة تدريجياً خلال القرن التاسع عشر ، في إطار أوروبا الغربية المحدّد ، كانت نتيجة خدعة كبرى على مستوى

العالم الذي وقع ضحية العنف الاستعماري . وفيما كانت الامبرياليات الغربية تستولي على اراض شاسعة ، كان تيار من الافكار السمحة يدعم بحق المبدأ القائل بأن حماية الانسان ضمانا لحسن سير حق الناس وشرط للاستقرار الدولي . إلا أن هذا المفهوم العقدي نفسه كان يساند وثائق الاستعمار ويعترف بصلاح المعاهدات غير المتكافئة التي كرس استخدام القوة في العلاقات الدولية .

وعلاوة على أن النظام الشرعي فرض من خارج على شعوب كانت بمجموعها ضحايا له أكثر مما كانت مستفيدة منه ، فإن شكل تصويره جعل الرضى الحقيقي به أعسر . وكان قانونيو أوروبا المؤمنة بالمذهب الوضعي قد استولوا على القانون العام الذي جففوه ووقفوا نموه بالعقلنة . وكان يفترض أن يكفي نفسه بنفسه بفضل ملكة الابداع التشريعي التي كان يتمتع بها ممثلو الدبلوماسية العالمية الرئيسيون . وقد طُبّق على مجتمعات متباينة ثقافياً ظلت فيها اعتبارات الخلق الاسمي والعدل الجماعي ركائز الحياة الاجتماعية الاساسية . وخلق الغرب خلقية زائفة مخصصة لتسويق تصرفاته في وقت لاحق . واتسع المجال الجغرافي لحق الناس ، لكنه ظل متراكباً بدلاً من أن يستقبل في بعض المناطق التي حافظت على قناعاتها العميقة وبعض من مؤسساتها الفعلية . والنسخة المعدلة تعديلاً طفيفاً عن مجموعة القوانين والمبادئ الشكلية المفروضة على مجتمعات كانت دعامة النظام القانوني الرئيسية - الدولة - غائبة عنها ، خلقت اختلالات عميقة ، محدثة انشعاباً ليس رأبه بالقرب . وبالفعل فإن الدول الخارجة من الاستعمار تعاني غالباً نقصاً في القانونيين الكفيا الذين لم يقطعوا روابطهم بثقافتهم القومية ، أو في الحكماء المتشبعين بالحضارة التقليدية والمدرّكين لتنظيم العلاقات الدولية . أضف إلى ذلك أن القهر حال أولاً دون التمثيل الحقيقي ، محدثاً أحياناً تشدداً متزايداً في الممارسات القائمة ، في حين أن الاستقلال وما تلاه

من رغبة في المساهمة في العلاقات الدولية أرغما فيما بعد على الرضى المتعجل الخالي من التسويات بالمؤسسات والنظم المعمول بها .

ولا يمكن أن ينتظر اذن في الوقت الحاضر من المجتمعات - الدول الصادرة عن الاستعمار التي يكبر دورها على المسرح الدولي أن تسهم اسهاماً مادياً في تفسير عبارات حق الناس واعادة صياغتها . والتشويش العقدي الذي تغرق فيه هذه الدول يشكّل عقبة في طريق جعل القانون عالمياً . ولا يمكن أن يحسب حساب التمثل العاجل والاستقبال المتفهم للعناصر الخارجية . ويصعب رفض معايير تسمح رغم عيوبها بالمشاركة في الحياة الدولية . والمعارضة في المقابل سهلة حتى من غير حيازة عقيدة منطقية بديلة . ويسعى رد الفعل الانفعالي للحلول محل التفكير العقلاني حين تكون المعضلات المطلوب حلّها متعددة وفائقة الحدّ . وفي هذه الظروف تتعرض التباينات لخطر التفاقم ، والثغرات لخطر الاتساع .

وهناك عثرة أخرى في طريق جعل القانون الدولي عالمياً تتمثل في الفروق الموضوعية بين الثقافات ، وبالتالي بين المفاهيم القانونية . ويطالعنا أكثر الاحيان في الادب الغربي (١٦) أن العالم ينقسم إلى ثلاث أسر قانونية كبيرة - أوروبية كلها - هي : الاسرة الرومانية - الجرمانية ، والاسرة الاشتراكية - الصادرة عن الاولى على كل حال - والاسرة الأنغلوسكسونية ذات « القانون العرفي » ، التي أخصبت ، كل على طريققتها ، بعض الأنظمة الخارجية الهامشية التي قد لا تمثل غير بقايا عابرة من لأتقية كاملة . والقضية قضية نظرة عرقية بالتأكيد إلى الوضع . فالمذهب المؤمن بالدولية ، سواء كان طبعي النزعة أو وضعيها ، ظل مقتنعاً بعالمية القانون على الرغم من غياب التساوق الثقافي . والسبب في ذلك بالنسبة إلى الاتجاه الأول ادعائه

(١٦) دافيد ، « الانظمة الكبرى » ص ٢٧ - ٢٨ مثلاً ، وكذلك ستون ، « القينون الانساني » .

— بحق ، على الرغم من خلطه بين جوهر الخُلُق ومظهره — بأن ادراك الفضائل الاساسية والحسّ الفطري بالعدل مشتركان بين جميع الافراد ، مهما تكن تقاليدهم الحضارية . وأما الوضعيون فانهم لا يهتمّون بالاختلافات الثقافية ، لأن القانون ينحصر في رأيهم في اجراء تقني وتقرير للوقائع يرفضان كل جانب ذاتي .

ولا ريب أن موقفاً من الشك المتطرف يَعتبر صالحاً ما يبدو كذلك لكل شعب من الشعوب ، ويسلّم بكل تصوّر من التصورات المحلية أو القومية ، قد يكون خطراً لأنه يقوّض دعائم المنظمة الدولية ، في حين أن النظام العالمي في عصر الذرة شرط على ما يبدو لبقاء الانسانية . ويدور السؤال مع ذلك عما إذا كانت الرغبة في فرض نظام أوحده وعام على الشعوب التي تتباين فلسفاتها وحاجاتها وأهدافها أمراً واقعياً (١٧) . والتسوية الصعب ايجادها تصلّب المواقف أحياناً وتساهم بدورها في جعل الطرق إلى عالمية القانون أوعر ، لأنه من غير الممكن المحافظة على الزامية نظام أعدته حضارة واحدة تؤلف العالم ، حتى وإن كانت هذه الحضارة مستمرة في أن تكون أرقى الحضارات مادياً . والامتداد الشكلي لمجموعة القوانين التي تنظم في الوقت الحاضر عدداً كبيراً من الايديولوجيات المتنوعة ، والانظمة الإقتصادية، والقناعات الدينية والقيم التقليدية يمكن بالتأكيد أن تجرّ إلى « ذبول » في محتوى القانون يسهم في اضعافه بدلاً من جعله عالمياً . والتنوع الثقافي يشكّل في الواقع عقبة كوئوداً يمكن المحيد عنها شرط عدم الرغبة في استخدام أدوات قديمة في نظام سيرورة جعلته التغيرات مختلفاً . فالجهد يجب أن ينصبّ إذن على مستوى المسعى الفكري الاجمالي .

وبالاجمال فان القانون والخُلُق هما على الصعيد الدولي فريدان ومتعددان

(١٧) رايت ، « Strengthening » ص ١٠٠ ، وهو يذكر بأن تشرشل كان قد اقترح انشاء « مجالس » قارية لأوروبا وأميركا وآسيا على التوالي ، مجالس من شأنها أن تشكل مجموعات دول توحد بينها ثقافة ومعضلات متشابهة .

الاشكال في آن : فريدان لأنهما صادران عن الانسان . ومتعددان لأنهما يعكسان تطلّعات خاصة ومصحوبة بمواقف مادية بارزة عبر منشور الدهنيات . وليست هذه الطبيعة المزدوجة متناقضة : لأنها معبر عنها عند مستويين مختلفين . والعقيدة قادرة على تعداد بعض المبادئ الغامضة والعمامة نوعاً ما لتكون مقبولة عالمياً : الانصاف ، والسلام مع العدل : واحترام الانسان من خلال تناغم الزمرة ، والمقاربة المتزايدة بين مستويات الرخاء والاطمئنان الماديين لجميع الناس ، على سبيل المثال . ولا يمكن أن تحدّد سبل الانجاز وانماط التطبيق في المجرد ، بل ينبغي اكتشافها عند منابع الثقافة . والمطالبة المطلقة العنان المنصبة على الحقائق العملية تعبّر بالمقابل عن أفكار على درجة كبيرة من الحمود لا يمكن معها أن تكون عالمية . وتؤدي ولادتها التلقائية إلى تشويهاً في تركيبها أحياناً .

والمنتدى الذي تقدمه الجمعية العامة للأمم المتحدة صاحب محترم كثير الفوضى فلا يسمح حقاً باكتشاف المعايير الخاصة بكل ثقافة والمشاركة بين مجموع الحضارة الانسانية . وكثيراً ما يتغلب تناقض المصالح الآنية على تجليات الوجدان العام الذائعة . وفوق ذلك فإن ثنائية العالم السياسية – أو عواقبها – لا تشجع على اكتشاف المواد الملائمة لبناء نظام أخلاقي وقانوني يتوافق مع طرز العضلات الجديدة التي برزت في المجتمع الدولي .

وعمل المذهب القانوني على ادراك التغيرات الهامة الحاصلة في العالم ودراستها وتوجيهها ، سالكاً مع ذلك أقية حق الناس التقليدي . فقد أورثت أوروبا القرن التاسع عشر المجتمع العالمي المعاصر بخاصة دعامة تفكيرها النظري . وها هو ذا الاطار الموروث يتصدّع . ومع هذا يخشى القانونيون الابتعاد عنه . وان تكوينهم ومسماهم الذهني ليدفعانهم إلى نقل شكل التفكير المطبق في القانون الداخلي إلى النظام الدولي . مع أن قسماً كبيراً من الدهنيات التي يتألف منها الكوكب الارضي يرى أن فكرة « الحق » تتجاوز فكرة

القاعدة القانونية ، لكنها ترتبط وتندمج في سياق مثل أعلى خلقي ، شخصي وجماعي . وحتى في الغرب فان اعتبارات وراء قانونية تشربها الرأي العام تحاول أن تشق طريقها أكثر فأكثر إلى داخل حق الناس التقليدي . ويُطرح الصراع بعبارة معروفة : هل ينبغي محاولة ضمان سيادة القانون بالنصوص أم بالخلق ؟ وفي الحالة الأولى تتمكن الدول دائماً من إيجاد البنود والتفسيرات التي تتوافق وطموحاتهم ، وهناك في الافتراض الثاني خطر الانتهاء إلى تعداد صيغ ذات ظاهر شمولي عالمي تسعى إلى المساوغة في المجرّد بين مصالح ومواقف متناقضة .

وفقدان الثقة الذي يعاني منه القانون الدولي مردّه إلى أنه لا يؤدي إلى القناعة الاجتماعية . وكان من جهة عاجزاً لأسباب تاريخية عن أخذ التنوعات الثقافية بعين الاعتبار ، وهكذا فان النسغ لا يتصاعد من جميع الجذور التي ينبغي أن تمتدّه بالغذاء . وكان من نتيجة هذا أن خنق المذهب العقلاني والوضعي النهج الذي لم يتمكن من امتصاص التأثيرات الجديدة . والحق أن « الحاجة إلى انعاش القانون بحقه باللاعقلاني » (١٨) متأية من الحاجة للعودة إلى الحقيقة الانسانية .

والعقبات في طريق جعل القانون الدولي عالمياً كثيرة وخطيرة ولا ريب . غير أن التردد والمواربة ليسا جائزين . وينبغي أن تدرس التكيّفات بسرعة وتمّ بالتدريج حين يكون هناك حرص على تلافي التغييرات المباغطة . وتتحول القواعد الاجتماعية وتتقوّل تبعاً للدافع الذي أنجبها والذي يعود دائماً في التحليل الاخير إلى العدل . والمجتمع الدولي في طريقه إلى أن يصبح حقيقة سياسية لا مراة فيها ، لكن توافق قانونه بعيد عن أن يكون فعلياً . وقد

(١٨) ميشال فيليه ، مقدمة « أبعاد القانون الدينية » ، وبخاصة ما قدمه القديس توما الاكوييني ، باريس ١٩٧٣ ، ٥٠٧ صفحات .

أثبتت التجربة ألاّ وجود لأي خيار حقيقي . ومن مصلحة الدول والناس إدخال أفكار جديدة وتجارب غريبة في الجسم القانوني الذي ينبغي أن يعبر في المستقبل عن تضامن الدول وتعاونها المتزايد . وقد انتهت حقبة « اللامبالاة » الوادعة التي كان المذهب الوضعي يتحلّى بها . وقد سبق للبواعث التي تتجاوز مجرد ارادة الدول أن اكتسبت ملاءمتها للنظام الشرعي المقبل . وربما كنا أقرب مما نتصور عموماً من الزمن الذي ستتكون فيه أسس المجتمع الدولي عن طريق صيغ جديدة لأخلاقية عالمية ، بدلاً من تكونها عن طريق القوة . وقد تعدّد التسلسل التراتبي وتنوّع ، وكذلك تعدّدت وتنوعت سبل السياسة . فالقوة العسكرية لا تمثل إلا وسيلة من وسائل الضغط . فنفوذ القوى المتوسطة أو الثانوية يكبر عن طريق المفاوضة الحاذقة والدعاية الماهرة ، وتسهم هذه القوى في تشكيل نهج دولي أفضل تكيّفاً مع الوضع المعاصر (١٩) ولا بد من تطابق ثورة روحية حقيقية وعقلية عامة منشّطة مع وضع سياسي جديد . وبقاء الانسانية يستوجب أن تتكيّف القناعات والايديولوجيات على الدوام مع الواقع المتغيّر .

وينبغي أن يكون الصبر والتسامح المتبادل المرشدين الوحيديين . وإذا يُعتمد إلى الرضى بالقواعد القائمة وإلى تحسين تلك التي يبدو اعدادها ملحاً ، فانه من المناسب في الوقت نفسه البحث بسرعة ، دون جزم أو واقعية مزيفة ، عن المظاهر الخلقية والشرعية التي أفرزتها مختلف الثقافات والحضارات في أثناء تاريخها . ولا ريب أنه يمكن على هذا أن يدفع بعدد من الافكار التي تعتبر أساسية . فلا يخلط مثلاً بين الأمن الدولي ومجرد احترام النظام القائم . وهكذا ينكر القانون قدره الاول . وكذلك يصبح مبدأ المساواة بين الدول عرضة للاتهام من جديد . وتوكيد المساواة توكيداً

(١٩) انظر مثلاً عرض ستانلي هوفمان العظيم ، « غوليفر الاخرق » ، باريس ١٩٧١ ، ٦٣٥ صفحة .

شكلياً بحتاً يتخذ مظهر الخداع في مجتمع أفضل اندماجاً . وتطالب أكثر البلدان حرماناً بعدم المساواة في الديون وبنظام تفاضلي في وجه اللامساواة الحقيقية . وقد تمت عملية ترتيب القانون الدولي التي ما تزال جدّ متواضعة ، في وقت مبكر جداً على ما يظهر . وهناك تنازع في شأن النظام القانوني الحالي الذي يدعي نشوء حقوق وواجبات عن أوضاع ثابتة بطريقة فعلية حقاً . فارضأ بهذا شروطاً في مصلحة القوى التي أقامت النهج .

وتتخذ المعارضة غير الدقيقة للنظام القانوني الدولي في نظرنا طابعاً انكفائياً مماثلاً لما يبدو من رجعية اللاحاح على ابقاء النهج الوضعي القائم بأي ثمن . والانعزالية التي هي شكل مكشوف من أشكال العدوانية القومية ليست واقعية . وأما النزعة الدولية المجردة التي تنظر إلى خلق مجتمع من جميع الناس لا وجود فيه للدول . بل ضد الدول ، فانها لم تكن لتمثل يوماً أكثر من نذر ، لكنه نذر لا يجدي فتيلاً . وفي المقابل فان العالمية قمينة وحدها بأن تعطي . بتأثير الفعل ورد الفعل على المستويات الاقليمية والعالمية . حق الناس ببعده الحديث حقاً ، بقبولها بما يقدمه كل أحد من قيم مشروعة على أنه مظهر جزئي من الثقافة الانسانية بمجملها .

وقد بلغ النظام القانوني العالمي تخميناً من الوجهة الشكلية . وكان من سرعة المسيرة أن احتوت تيارات مختلفة لم تتمكن من الظهور وان كانت لا تزال كامنة . وينبغي الكشف عنها قبلياً بالبحث العلمي والاستنباط العقلاني ، بدلاً من انتظار التحقق من صحتها بعدياً عند وقوع الاحداث . والحركية هي الضامن لنهج عالمي فعلي . ويخضع تطور حق الناس في الحالة الحاضرة لرغبة الدول في مواجهة عملية تنسيق بين قيمها المتبادلة لإنشاء نهج مشترك . وعليها من أجل ذلك أن تبقى منفتحة على عدد من المواقف يمكن تعدادها بصورة سريعة :

– الاعتدال الذي يعني المحافظة على القناعة الخاصة من غير تصلب عقدي زائف ، .

– التسامح حيال العقائد المخالفة لعقيدة الدولة أو التي ليس لها بها دراية كافية .

– الأمانة على الارث القومي ، وكذلك على الالتزامات المعقودة مع الخارج ، في رضى حقيقي بالمساواة .

– الانسانية التي تستدعي أن يتمتع كل انسان باحترام غيره حقوقه وكرامته ، مع قبوله في موازاة ذلك بأن وضع الفرد قابل للتنوع بتنوع التقاليد الثقافية .

ويقودنا هذا إلى المبدأ الاساسي الاخير الذي يتوجها جميعاً تقريباً :
روح النسبية والمقاربة التجريبية الذي يستتبع البحث عن قيم خلقية وقانونية ذات طابع عام وعالمي .

« السبيل » الاسلامي

لقد اخترنا أن نعرض احدى الفلسفات الاجتماعية التي طبعت تاريخ الانسانية وما تزال توجه سلوك ملايين الافراد ، دون أن نحاول تناول القانون الاسلامي بكلّيته أو بحاضره الآني . ومكنا التحليل الاجمالي ، لا الوضعي ، من وصف نظام وكل ما يرشح منه من رموز وقناعات وتطلعات وافتراضات . وكان ينبغي مبدئياً أن يمثل « القانون » الاسلامي بمصادره الاصلية والشكلية الباعث الأوحد على المواقف التي يتخذها المسلمون . وكان صعباً إذن أن نتلافى من جهة بعض المعالجات الغربية عن البحث في تاريخ القانون ، وضرورياً أن نتراجع من جهة ثانية مسافة طويلة

كيلا تخف حدة نظرنا بتأثير المعايير الفعلية التي كان من الممكن أن تخفي الافكار الجوهرية لنظام قانوني وفلسفة وجود . وكان من حسنات هذه النظرة أن أبرزت استمرارية القانون الاسلامي وتساوقه حتى حين أصيب تطوره الطويل بأول انقطاع على يد تقنين المعايير في القرن العاشر الميلادي ، ثم بنوع من الحمود الناتج عن تفهقر الاسلام السياسي والثقافي منذ القرنين الرابع عشر والخامس عشر (الميلاديين) .

وتسمح ديمومة القناعة الدينية بالتشديد على صلاح الاسلام لازمن الراهن عن طريق أمثلة مستقاة من الحقبة المعاصرة ومن الماضي . وقد احتفظنا من القانون الاسلامي بما اعتبرناه ثابتاً لا يتحول ، لا بوصفه قواعد ابتدعها أو استنتجها الفقهاء ، وإنما بوصفه تعبيراً عن إجراء روحي مرتبط بحضارة خاصة . وجوهر القانون وهبته الارادة الالهية . فهو من هذه الناحية ، وبصورة عامة جداً ، مثالي وثابت . وهكذا اهتم التفكير القانوني الاسلامي بالمحافظة على النظام المجتمعي أكثر من اهتمامه ببناء مجتمع . وراح يتطور مع نمو المجتمع واكسبه مظهره الذمي مراناً كبيراً . ولم يعمل المظهر القانوني على عكس صورة عن الواقع بالتطابق مع الاحداث ، بل كان مفروضاً فيه على العكس أن يوجهها بوصفه علماً نظرياً مرتبطاً بجوهر القانون - الوحي - وخاضعاً له ، كما أن الاغصان جزء من الشجرة . وقد كان من الممكن أن تتلافى الواقعية العملية الممارسة في حدود الاطر التي فرضها نظام أسمى اقتصار القانون على مثل أعلى مجرد أو على نمط سلوك لا يمكن بلوغه (٢٠) . وباختصار ، بدا لنا أن روح القانون الاسلامي أصلح لبحثنا من طريقة تطبيقه .

(٢٠) خلافاً لما يدعيه دافيد ، « الانظمة الكبرى » ، ص ١٥ وما بعدها ، الذي تعتبر آراؤه عن القانون الاسلامي بصورة عامة تكراراً لمقولات قديمة .

والديانات على درجة كبيرة من التباين بحيث لا يمكن المخاطرة (٢١) بتوقع تأثيرها في تطور القانون الدولي . وغياب المراتب الكهنوتية والمفارقة الالهية المطلقة يكسبان الاسلام على ما يبدو ميزات استثنائية . وبالفعل فانه لم يقم قط تواطؤ بين الكنيسة والدولة اللتين كان من الممكن أن تكونا عونين أو خصمين لتؤمننا تفوقهما على التوالي برغم أنف القانون . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فانه لما لم يُعرّف الله الناس على ذاته بل عرفهم شريعته ، فان جوهر الحضارة الاسلامية كان القانون لا اللاهوت . وقد شكّل القانون العلم الاساسي للنظام الاجتماعي وقالبه . ولم يكن يوماً تنظيمًا لما هو كائن . بل تذكيراً بما يجب أن يكون ، ولا كان صورة عن المجتمع ، بل منارة تهدي المسؤولين إلى كيفية التقرير ، والقضاة إلى كيفية الحكم ، والافراد إلى كيفية التصرف . وهذه الاشارة إلى « شبه الممكن » تنشّط الإرادة وتهدي الفكر إلى ادراك عالم متعدد لكنه متجانس متناغم . ولا يزال القانون على هذا يحدّد إلى مدى كبير الخيارات السياسية المعاصرة ، حتى حين يضطر للجوء إلى الدفاع غير البارع أحياناً عن الدين .

ويبرز الاسلام بمجمله مجدّداً من خلال مظهره التقليدي في النقاش الدائر حول مختلف مفاهيم الانسانية في المستقبل . وتعتمد حركيته على استقامة المسلمين طوال القرون وعلى محاولة لردّ الاعتبار تاريخياً إلى المجتمع الإسلامي .

ولادراك القانون الاسلامي في جوهره ينبغي أن يصاحب عرض المبادئ بحث حول المجتمع في تطور ظروفه الموضوعية . فالمحيط يفرز بالفعل مجلى النظم حتى حين يكون جوهر القانون جاهزاً . وفوق هذا يوضح التاريخ ، على الرغم من تقلباته ومن أخطاء البشر ، الطريقة التي صاغ بها تطبيق

(٢١) كما يفعل بقليل من التوفيق رينيه كاسان ، « الديانات وحقوق الانسان » ، في « Amicorum Discipulorumque Liber » المجلد الرابع ، ص ٩٧ - ١٠٤ .

القانون المجتمع ، ويتيح كذلك الحكم مسبقاً على قابلية النظام للتطبيق في المستقبل . فلقد عملنا إذن كمؤرخين دون أن نسعى مع ذلك بالفعل إلى إعادة تشكيل حقيقة وقائية صارمة ، مفضلين صورة مهزوزة لا تخفي تعقّد الظواهر الثلاث ، الدينية والاجتماعية والثقافية مجتمعة . وتوغّلنا بعيداً في التاريخ وتعمّقنا قدر الامكان في تحليل المعطى الاجمالي لا بقصد محاربة أكثر الافكار المسبقة رواجاً وحسب ، بل لنكافح إلى جانب ذلك الفكرة — الراسخة على ما يظهر في الرؤية المادية الضيقة للعالم المعاصر — التي توهم بأنه لم يكن من الحضارات الخارجة عن الثقافة اليهودية-المسيحية ، والاسلام منها ، إلا أن سلكت مجرى الامور التاريخي دون أن تكون قادرة على خلق بواعث على المدى البعيد . وبدا لنا أنه لا غنى عن تحطيم حاجز قائم بين مختلف الابحاث فرضته التعقّلية الغربية، حاجز يحول دون القيام بأي توليف ، وبالتالي دون كل رؤية موضوعية .

ولم يكن وارداً بالتأكيد أن نعيد تصوير تاريخ حافل بالاحداث ، خصب ومتنوع بنقوله الثقافية ، أصيل في قدرته على التجديد ، وباختصار ، تاريخ حضارة عرفت تجلّيات متنوّعة أقصى تنوع على أرضية متّسقة ومتماسكة . وربما كان ينبغي الحديث بالصور . فامتداد الاسلام السياسي كان شبيهاً بحفل أسهم نارية . فما أن انبثق بشكل مفاجيء حتى راح ينمو وينتشر . وفي اللحظة التي كان يختفي فيها المشهد رويداً رويداً ، كان يتبعه آخر ، منطلقاً على ما يبدو من لا شيء ، فوق نقطة خارجة عن مركز اللوحة وقريبة من خلفيتها في آن . والوصف بالتفصيل الكامل صعب ومشووم ، لأنه يفرغ الموضوع من أصالته الحقيقية التي كانت التنوع في التساوق والانسجام . والتقديم الاجمالي وحده معجز .

وهناك كذلك صورة — إلا أنها محسوسة — توضح المنجزات الثقافية للاسلام . فمنذ انشاء المسجد الذي أقامه النبي في المدينة وحدّد حدوده

بالقصب وسقف جزءاً منه بسعف النخل ، حتى انشاء الجامع الاموي الفخم في دمشق ، كانت المسافة المقطوعة كبيرة جداً ، ومع ذلك فانه لم يكن قد انقضى قرن من الزمن تقريباً (٢٢) . والاسلام اقترض ولا ريب ، لكنه عرف كيف يحقق بفضل روحه التوفيقى بشكل اساسي بناءً يحمل طابعه . فجميع بنائه الثقافي قائم على التكافل والتوفيق : مصادقة ، واكتشاف وتقبل ، وتمثل ، وتنمية وتطوير . وقد اُضيف اليه الدين تلويحاً خاصاً به ، صادراً عن شعور بالسمو والانسجام ، كما أنه صادر عن نوع من الوحدة في الاستلهام . وكانت مساهمة العالم الاسلامي الثقافية ضخمة . ولا تزال دراسة تأثير الحضارة الاسلامية المباشر والخاص في انبعاث فكرة الحق خلال القرن الثالث عشر في أوروبا تنتظر من يقوم بها .

ويمكن أخيراً تصوّر صورة أخرى - وهي أقل الصور طرافة - لوصف انتشار الدين المستمر تذكر بنقطة زيت تتفشى فوق خريطة جغرافية تبعاً لأقل الممرات مقاومة ، أي باتجاه الجنوب . ويتمّ النفاذ بالثابرة الهائلة والعناد البطيء اللذين يوحى بهما الشعور بامتلاك الحقيقة .

ولا شك أبداً في أن بعض الاشكال التي عرفها الاسلام تاريخياً قد انقرضت . ولا يفكر انسان في الحقيقة بالمطالبة بالعودة إلى عهد العظمة الاسلامية ، إذ ينبغي تجنب الخلط بين ما هو جوهر وما كانت عليه مختلف أشكال الوجود للثقافة الاسلامية . فلم يجمد تاريخ الاسلامي الثقافي بغتة في نهاية الحقبة « الكلاسيكية » العربية - الاسلامية التي ما كانت العصور التالية لتكون سوى ذيول سطحية لها . فهذه النظرة المغلوطة - والخاصة - الرائجة

(٢٢) انظر جاك ريسلر ، « الحضارة العربية » ، باريس ١٩٦٢ ، ٢٤٨ صفحة ، ص ١٤٧ وما بعدها ، واندريه ميكيل ، « الاسلام وحضارته من القرن السابع إلى القرن العشرين » ، باريس ١٩٦٨ ، ٥٧٢ صفحة ، ص ٧٩ وما بعدها .

في الأدب الغربي لا تسمح برؤية حقيقية إلى حيوية المبادئ الإسلامية في المجتمع المعاصر .

ويبقى القانون الإسلامي في أيامنا أحد الانظمة القانونية الكبرى ، إذ أنه ينظم العلاقات بين حوالي سبعمائة مليون نسمة ، ويُسْتَلْهِمُ لإنشاء القواعد الدستورية في عدة بلدان . وتكبح القناعة الدينية جراح الوسط الاجتماعي برمته . والتصور الذي يفرضه التنزيل ماثل بشكل خاص في الجماهير الشعبية التي تزداد أهميتها السياسية في موازاة تطور بعض الصيغ الديمقراطية . فكل حركة من الحركات يشتدّ تلوّنها بالدين بازدياد نفاذها إلى الجماهير . فهذه الجماهير تقدّم الانفعالات بالنظام الاجتماعي والتعابير عنه ، كما تقدم في كثير من الأحيان مادّته بالذات . ويشكّل الدين عنصراً حيوياً مؤثراً في العلاقات بين الافراد ، والزمير ، والامم ، تزداد فعاليته تدريجاً على ما يبدو . وتؤكد الظاهرة وتدعم قابلية القانون الإسلامي للتطبيق ، وتسهم في الوقت نفسه في مرونته ومطاوعته .

وتسعى النزعات الاصلاحية المعاصرة وراء تعبير عن ايدئولوجية دنيوية حديثة منخرطة في الدين ، بإمكانها حسب آراء سياسية حديثة في القالب الذي صاغته الشريعة المنزلة . فالاسلام دين حي ودينامي يحاول إيجاد مجلى لقوته الداخلية للاشتراك في الحياة الدولية المعاصرة . وفي وسع مساهمته أن تكون جوهرية ، لا لأنه يملك فقط تجربة عمرها أربعة عشر قرناً في العلاقات بين الشعوب ، بل لأنه ينقل كذلك رؤية أخلاقية للغاية عن القانون الدولي ، معتبراً أن الانسان في التحليل الاخير رعية من رعايا النظام وهدف أخير من أهدافه . ولم تنفك فضائله الروحية عن الظهور في نمو مجتمع المؤمنين التاريخي وما تزال تثقل على الجوفكري للعالم الإسلامي المعاصر . ويفوت الذكاء الغربي في أغلب الأحيان أن يقدر الدور الذي قامت به القناعة التي عمرها قرون في بعض ردود الفعل الصادرة عن الرأي العام وفي القرارات السياسية

الصادرة عن الدول الإسلامية . وبدا أن شكلاً من أشكال العلمانية أخذ ينتصر في بعض البلدان الإسلامية التي تواجه مشكلات التنمية الاقتصادية البارزة جداً . ويبقى من الخطأ التصور بأن المسلمين يتهأون لبناء مجتمع على أساس المبادئ المعلمنة ، ليبرالية كانت أو اشتراكية ، منفصلة عن الأعراف الروحية والمبادئ الخلقية التقليدية . ولا يمكن أن يُقصى الدين إلى مستوى الوجدان الفردي وحده (٢٣) . وينبغي على كل حال أن يغتبط بذلك ، سواء بالنسبة إلى الإسلام أو بالنسبة إلى العالم .

بحث اجمالي

لا يكفي تحليل حق الناس بالطريقة التي تعتمد المقارنة والمنطق والانطلاق من المسلّمات . فالشكليات تعرض لخطر اخفاء روح الانظمة الحقيقي . وقلّمًا بهمّ إبراز المعايير التي تُطبق تطبيقاً حقيقياً في العلاقات بين الأفراد والدول ، وفاقاً للفكرة الوضعية التي تدّعي بأن فعالية هذه العلاقات الملحوظة هي وحدها التي تضفي عليها طابع الالتزام . وعلى المرء أخيراً أن يعدل عن الانتخاب – الذي يسمح ولا شك بايضاح المادة – بين بعض العناوين الكبرى التي تولّف أهمّ مجالات القانون القابلة للتطبيق على العلاقات الدولية : السلام والحرب ، والعلاقات الاقتصادية أو الدبلوماسية ، وحقوق الانسان مثلاً . ويفضّل على العكس التصدّي للبحث من منظور ضبط اجمالي بدلاً من التفكير في التفصيل .

والعرض الوصفي يمكن أن يصبح من خلال هذه الرؤية ابداعياً إذا ابرز بفعل احتكاك الآراء القيم المرتبطة بخلق مشترك بين أبناء الانسانية ،

(٢٣) انظر على العكس « النظرية العالمية الثالثة » التي اقترحها الرئيس القذافي .

في إطار ما يمكن تسميته « القانون الطبيعي للعصر الذري » . والواقع أن تقديم عناصر نظام خلقي وقانوني يمكن أن يكون لها مكان في إطار مختلف الايديولوجيات الحديثة يبدو عمل الصياغة أكثر مما هو عمل العقيدة المحددة ، شرط أن يكون العرض مع ذلك إجمالياً بما يكفي لجعل العبارات المستخدمة تحتفظ بمغزى خاص .

وقد حاولنا عرض المبادئ الاخلاقية والمسلّمات المجردة التي يُستند اليها في تنظيم المجتمع الاسلامي بأكثر ما فيه من عمومية ، لابرار بعض القيم التي لا تقتصر على المساهمة في تكوين ايديولوجية بل تشارك كذلك في توجيه السلوكات الفردية وبناء المؤسسات العامة . وحتى حين يربط الاسلام ربطاً وثيقاً بين الروحي والديني فانه قبل كل شيء دين ، وقد اعتبر كذلك فيما مضى لطابعه المطلق ، وبوصفه انعكاساً في الوقت نفسه لمثل أعلى يتأرجح بين المرجو والواقع . وعرضت بعض المقدمات وبعض الدوافع الحالية إلى العمل لشرح وقائع التاريخ وما يساور المجتمع الاسلامي المعاصر من قلق . فقد استقينا إذن من المنابع الاصلية دون أن نهتم للانتقادات التي توجهها الدراسة ذات الطابع الوضعي . ووضعنا الاشياء بعضها بازاء بعض تاركين للقارئ تخمين التباينات المحتملة ، بدلاً من أن نسعى لتحديد الحرفي . وبدلاً من مستحيلاً علينا ابراز قيمة القانون الاسلامي المندمج بالدين اندماجاً وثيقاً ، دون أن نعرض حداً أدنى من البديهيات عن الاسلام والثقافة التي انجبها . وإذ تحاشينا النظرة القانونية البحت واستنكفنا بالمقابل عن نقل الاستفسار إلى صعيد « لاهوتي » ، فقد نظرنا إلى الاسلام على أنه وحي إلهي ، وإلى المجتمع الاسلامي بما فيه من تعقّد وخاصية على أنه ظاهرة اجتماعية . والاسلام الذي طمحنا إلى الاحاطة به فيما وراء التحليل هو اسلام القناعات والتصرفات . ويشكل في نهاية المطاف النواة غير المتحولة التي صمدت لصروف الدهر . ويدفع هذا الخيار أحياناً إلى تكرار الاقوال ، لكنه يساعد

على الاحاطة بالاسلام في بُعدة انثقافي كما في ظروفه الموضوعية الآنية .

ولا مرأ في أن هذا المنحى « علمي » ، لكنه قد يبدو لبعضهم أنه يقدم صورة تقليدية جداً عن الثقافة الاسلامية ، بل تقديرأ « رجعيأ » للقانون الاسلامي . غير أن النقاش الدائر حول طابع القانون « الجامد » يعني في الحقيقة جزأه « الفقهي » ، وبعبارة أخرى التفسير التلقائي للينابيع بدلاً من شرح مادة هذه الينابيع بالذات . وأما المشادة الدائرة حول الفائدة من فتح « أبواب الجهد التأملي » فقد سبق لـ « الاصلاحين » أن انتصروا فيها انتصارأ جزئياً . وجمهور المؤمنين مستعد للاقتناع في الحدود التي تبقى فيها الحياة الاجتماعية محكومة بنظم مستمدة من مفهوم للوجود اسلامي بشكل خاص . وعلى المصلحين ، حتى أولئك الذين تهددهم فكرة قومية ، أن يحفظوا على القانون الاسلامي صفة مجموعة الواجبات القابلة تماماً للتطبيق ، وإن كانت لا تزال مجملّة ومقرّبة من المثل الاعلى . وأكثر المواقف انهزامية هو فقط الذي يقترح الارتباط بمؤخرة قاطرة الغرب العلماني في طريق قد يتكشف أنه مسدود . والقضية قضية حقيقة لا جدال فيها وقضية حظ كبير للعالم الاسلامي أن يصّر جمهور المؤمنين على رفض فكرة استنباط القانون من الظواهر الملاحظة ، وان يلحّ بالعكس على أن يحدّد « الوحي » السلوك الواجب اتباعه .

وخلافاً لما تطالعنا به المنشورات الغربية في أكثر الاحيان ، فان عدم قابلية القانون الاسلامي للتحوّل لم تشكل جمودأ تامأ . وقد زوده استقبال بعض المعايير الاجنبية المطابقة للمبادئ القرآنية في العدل والانصاف . كما زوده الابداع التشريعي التلقائي بمرونة لا مرأ فيها ، حتى قبل وقوع النظام الاسلامي تحت سيطرة النظم القانونية الغربية . ولم تنفك عوامل مختلفة محسوسة ، بديهية أو مفترضة ، عن التأثير في المسار الطبيعي للتطور القانوني . ولم يسبق قطّ أن جرّ انقسام المجتمع السياسي ، أو بروز دول

قومية أحياناً - فيما وراء الخلافات في الصياغة العائدة إلى الايديولوجية السياسية في أغلب الاحيان - إلى « اقليمية » قانونية . وباستثناء الجمهوريات الاسلامية الخاضعة للنظام السوفياتي بالطبع ، فانه لا جدال في رفعة شأن القانون الاسلامي الممزوج بشيء من التشريع الحديث وبيعض التقاليد والعادات الاقليمية . ولا ينبغي السعي في هذا الصدد وراء تحليل القانون الاسلامي ، بل بالحرى وراء اكتشاف ما يزود فيه الجماهير بنوع من الالهام والانضباط في اعتبار الروابط الروحية للمعايير الشكلية أكثر من الاهتمام بالمعايير نفسها ، لأجل تقديم تلك الروابط بكل ما فيها من غنى . ولا يمكن الحكم على المجتمع الاسلامي بمقاييس العلم السياسي الحديث ، بل على العكس من خلال الصورة التي يحتفظ بها عن ماضيه والتي يعكسها على المستقبل . ويخلق المناخ الديني مثالية حقيقية لأنه خضوع لنظام استعلائي . ويولد في الوقت نفسه دينامية ، لأنه لا يعبر عن المجتمع تبعاً لما هو عليه ، وإنما تبعاً لما يريد أن يكون .

وتتضمن فكرة « المقارنة » القانونية نفسها أن القانون قد فقد قيمته العالمية . وإما أن يكون الاجراء تنقيحاً للمحتوى الخاص بعدة قوانين ، وإما أن يكون بالعكس بحثاً عن مادة نظام قانوني أجنبي بذاتها . وقد سلطنا الطريق الثاني واضعين في حسابنا أن نكتشف ما يمكن أن تكون عليه الآراء المشتركة ، متجنبين مع ذلك إرادة الكشف في كل قيمة من القيم الاسلامية عن معنى مطابق للحضارة الغربية . وبالفعل فانه لا يمكن ابراز المبادئ الخاصة المفيدة في تكييف حق الناس لمزيد من العالمية إلا بعرض ما تمثله هذه المبادئ في نتائجها الاشمل . وسيبدو احزم بالطبع أن يقتصر لدى الخروج من النظام الغربي على مقابلة بين القوانين المدرجة في مجموعات ، لكن البحث يفتقر عندئذٍ إلى المنهجية . وقد تؤدي مقارنة منهجية جداً إلى البلبلة والاختفاء . ولا يهم تحليل النظم الوضعية بقدر ما يهم الاستفسار عن البنية

التي تفرزها . وتُتلافى التجاوزات التي يحدثها كل جهد في سبيل التعميم بابقاء النقاش داخل سياق اجتماعي . وهذا ضروري بشكل خاص بالنسبة إلى القانون الدولي الذي هو أكثر الانظمة القانونية بدائية والذي يواجه أشد الالحاح وألزمه لبلوغ بُعد عالمي .

ويعود الاسلام بصورة اجمالية إلى الظهور في العالم المعاصر بوصفه أحد الحلول للمشكلات التي يطرحها مصير الانسان والمجتمع . ويخلق التطور السياسي الداخلي للدول حلولاً وتغييرات خاصة . ولقد تأكد أن جميع الانتفاضات التي ساورت البلدان الاسلامية في عشرات السنين الاخيرة كانت اسلامية بصورة حقيقية ، مهما تكن صبغة الازياء التي ألبستها . ولا تزال هذه الحركات جادة في استلهاام الماضي المجتمعي .

وإصالة النظام الاسلامي الاولي في مفهومه للانسان الاجتماعي الذي يعارض في آن الشيوعية التي تلاشي الفرد في الجماعة ، والليبرالية التي تعادي بين الفرد والمجتمع . ويكفل التضامن بين أفراد المجتمع احترام حقوق الانسان داخل الزمرة (٢٤) وفي الخارج ، لأنه معتبر أحد رعايا القانون الدولي . ويضع الاسلام روحيته في مقابل المادية الوضعية التي تسليخ عن الانسان انسانيته ، حائلاً بذلك دون أن تصبح الدولة يوماً « الإله الآلة » الذي عرفه الغرب ، والذي تجهّد الدول المزعوم أنها « اشتراكية » في فرضه (٢٥) . ويحول المعنى الجازم للمسؤولية الفردية - وهي أحد عوامل التحرر الهامة - دون أن يتخلى الانسان عن شخصه للزمرة الفائقة القدرة .

(٢٤) دانيال مانيكس ، « تاريخ التعذيب » ، لندن ١٩٧٠ ، ١٧٤ صفحة . وهو يشير في ص ١٢٧ مثلاً إلى أن العرب والأتراك لم يبتدعوا ، بالرغم مما اشاعته الامم المسيحية عن قسوتهم وفظاظتهم ، أي شكل من أشكال التعذيب .

(٢٥) انظر جان فرانسوا ريفيل ، « الاغراء الاستبدادي » ؛ باريس ١٩٧٦ ، ٣٧٢ صفحة .

ويوجّه الاخلاص أول ما يوجه لمُثُل الدين العليا لا للمؤسسات الحكومية . وترسيخ غايات الانسان المترفعة عن الدنيا ينزع إلى إخضاع الدولة للقانون بدلاً من إخضاع الفرد للجهاز السياسي . وفي نظام فكري مماثل ينادي الاسلام على المستوى الدولي بالتعاون بين الشعوب أكثر مما ينادي بالاكْتفاء الذاتي للأمم وينادي مذهبه القانوني في اختصار : بالاستقامة ، والعالمية السلمية ، والواقعية ، والاعتدال ، وكلها فضائل مته افقة مع طبيعة الإنسان الروحية .

ولقد أفسد الاستعمار النظام القانوني الاسلامي التقليدي بدلاً من أن يكامله . وعلى الرغم من الاستقلال فان القانون الاسلامي لم يتصالح بعد مع نفسه ، ولا يزال يبحث عن تسوية بين الواقع المحسوس والمبادئ السامية . والمجتمع الاسلامي يرتجل الحلول لمعضلاته بدلاً من البحث عنها بشكل عقلاني في امكاناته الخاصة . وهو يسهم في التقاء الايديولوجيات المعاصرة ، لكنه ما يزال يردّ في أكثر الاحيان بالانفعال أو بالمرارة ، بالحماسة أو بالعنف . وتعني يقظة الاسلام حتى الآن البحث المشوش أكثر مما تعني تحديد طريقه . ولا ريب أن التنزيل يحمل قناعة لا تقنية قابلة للتطبيق على نزعة انسانية حديثة . وقد دأب الفكر الاسلامي خلال الحقبة الراهنة من عدم الاستقرار السياسي والصعوبات الاقتصادية والقلق الروحي على إثبات صلاح دينه أكثر من دأبه على شرح المضمون المادي لقانونه . إلا أن الاسلام بجوهره مستمر بالمطالبة بمصيره التقليدي . ولما كان مركز المبادلات والحوارات بين الثقافات ، فسوف يستعيد مصيره دون ريب إذا حكمنا عليه من خلال القدرة الخارقة التي أثبتتها تاريخياً على التكيف والانبعاث .

وقد ظهر للمسلمين بشكل عفوي أنه لا يمكنهم بلوغ أهدافهم الدنيوية إلا بترسيخ قوتهم الروحية الباطنية . وكان التعبير الفوري إذن « ايدولوجياً » أكثر مما كان عملياً ، وزاد في صعوبة تقدير القانوني الذي يرى أن مصدر

القانون الدولي المقبل كامن في الاعمال لا في الآراء . مع أن الرمز المجرد يخلق في أكثر الأحيان الايمان الخاص بالعمل الاجتماعي الذي يتولد عنه القانون فيما بعد . ومن الملائم الاشارة إلى أنه ، فيما وراء الشعارات التي تحرك الطاقات الشعبية ، ومعارضة عنيفة أحياناً للقانون القائم ، لا يقف الاسلام أبداً في وجه العالم ، ولا يسعى إلى تقويض الاستقرار الدولي . والاعتدال القرآني يأمر المؤمنين بذلك على كل حال : « ولا تفسدوا في الأرض بعد اصلاحها » (٢٦) .

وتبعاً لمنطق الامور فان التجلي المقبل لقانون اسلامي بالمعنى الحقيقي سيكون مُشرباً جزئياً بالمفاهيم الغربية ، لأن القانونيين المسلمين المتمرسين في الغالب بأشكال التفكير العقلاني يستخدمون الدعائم النظرية الموروثة من القانون الوضعي . ولا ينبغي بالتأكيد انتظار ظهور سريع لتوليفة تسوية ، لكن في وسع المسعى العقلي أن يسهم في تفاهم متبادل أفضل بالتقريب بين طرق التفكير . وأول نتيجة إيجابية للتساؤل الذي أعقب الاستقلال السياسي كانت توجيه الفكر نحو العمل . واستعاد الاسلام حيويته مهموزاً بالتناقض الظاهر بين سلطان التقليد السلفي ودواعي التغيير . وهاهوذا يؤكد ملاءمته بتفاوت .

وقد حاولنا النفاذ إلى قلب الثقافة الاسلامية، مستندين بحجتنا إلى واقع مزدوج، هو أن الاسلام يقدم من ناحية قواعد السلوك الاساسية إلى سبعمائة مليون انسان ، وان دخول الدول الاسلامية المجتمع الدولي من ناحية ثانية حديث جداً بحيث لم تتمكن بعد من تقديم كل نتائجها . ومن الممكن بالنسبة إلى العلاقات الدولية—وهذا ليس باليسر نفسه في سائر الدراسات والأبحاث—تحقيق تنسيق لتعاون حقيقي شرط أن يتعارف الشركاء قبلاً ويبرهنوا عن رغبة حقيقية في التفاهم . ولم تشجع أوروبا الاستعمارية مثل هذا الانفتاح

(٢٦) الاعراف / ٥٦ . وانظر كذلك القصص / ٧٧ والبقرة / ٢٠٥ - ٢٠٦ .

العقلي على عالم اسلامي كانت تسيطر عليه (٢٧) . وبالطبع ، لم تكن جميع الدوافع التي حدت إلى التحليل سيئة شريرة ، بل العكس هو الصحيح . غير أنه فيما عدا استثناءات نادرة - منها لويس ماسينيون مثلاً - كانت تلك الدوافع تخلو من انسانية حقيقية، لأنها كانت من طرف واحد. وإذا كان الاستشراق الغربي واثقاً أكثر مما ينبغي من امتياز ثقافته المتفوقة مادياً فإنه كثيراً ما حال ، عن وعي أو بغير وعي ، دون اقامة حوار حقيقي لاصدار تقدير ذي قيمة ، لاصدار حكم (٢٨) . وقد نتج عن موقفه الساعي إلى اعتبار كل قناعة غربية عن ثقافته الخاصة متأخرة طبيعياً حرمان ومرارة ساهما في بُعد الشقة بين الآراء من الجهتين . أما نحن فاخترنا خطأ تفسيرياً مغايراً ، هو عرض الاشكالية بالطريقة التي كان من الممكن أن يعرضها بها مسلم . ولا ريب أن هذا الخيار خطر ، وقد يكون قابلاً للمعارضة ، لكننا فكرنا أن بحثنا سيعتاض عن ذلك بالموضوعة .

زمن التعديلات

هناك على الصعيد الشكلي البحث بنية مادية لنظام عالمي . ونملك فوق هذا مختلف العناصر التي تسمح بانشاء جسم قانوني ذي نتاج عالمي . ويخصّ الواقع السياسي المعاصر غير المستقرّ أساساً على التطور السريع لتسلافي الثورة والبليلة . وتتطلب التغييرات في التأليف وتوزيع القوى والتأثيرات

(٢٧) تنبغي الإشارة إلى أن الدغماتية الماركسية بدت أكثر انغلاقاً أيضاً . وقد توصل المعجم السوفياتي أن يجمع في بضعة سطور مخصصة لتعريف الاسلام كل الافتراءات والمغالطات الممكنة : « ... عداء حيال غير المؤمن ... دونية مرتبة النساء والتشريع في تعدد الزوجات هما الصفتان المميزتان للمذهب . والاسلام يبرر عدم المساواة الاجتماعية ويحرف الشعب عن النضال الثوري إلى ترقب لا غناء فيه للسعادة في عالم آخر منتظر » . روزتال ويودين ، « معجم الفلسفة » ، موسكو ١٩٦٧ ، ٤٩٤ صفحة ، ص ٢٢٣ . (مترجم) .

(٢٨) العروي ، « الايديولوجية العربية » ، ص ١٠ وما بعدها .

أسساً أوسع وأكثر تنوعاً لحق الناس . وينبغي أن يرغم هذا الامر الواقع القانونيين على تعديل منظورهم . فالمرونة تسمح بعدد من التغييرات ، في حين يقود الحمود إلى قلب الأوضاع . ويتمتع الحاضر الآتي باستقرار وهمي ناتج عن عناصر سياسية أكثر مما هي خلقية . ومع ذلك يبدو مشجعاً . وبالفعل فانه في الوقت الذي نرى فيه التوازن الحالي توازن « ردع » ، يشيع الشبح الذري أخيراً جواً متجدداً وهو يثبت أن مصير الدول – الامم والحضارات رهن بمصير البشرية جمعاء . فالازمنة تبدو إذن مؤقتة لانشاء قانون عالمي جديد يكون نوعاً من مناغمة متصاعدة بين الانظمة القانونية أكثر مما هو قانون موحد يتجاوز حدود القوميات .

ولا تواجه الشعوب تنظيم المجتمع الدولي إلا من خلال منشور مفهومها الخاص للانسان والمجتمع . غير أن هوية الطبيعة الانسانية تميل على المبادئ الاساسية الكبرى إلى مجاوزة التنظيمات الخاصة بكل أمة أو ثقافة أو إيديولوجية . فهناك إذن ضمناً خلُق « طبيعي » يشكل نظاماً تسلسلياً عقلاًانياً . وتنوع الاثباتات والتعابير القائم عند مستوى تطبيق ثانوي لا يعوق أبداً وجود هذا الخلق « الطبيعي » ، ولا يستتبع تناقضاً ولا عثرة . والواقع أنه « كثيراً ما يدرك البشر اختلافهم ادراكاً أفضل ، ويبقون في النهاية محافظين على ما هم ، حين يكونون قد وعوا تضامنهم من قبل وعياً شديداً (٢٩) » . وباختصار إذن ، فان عالمية القانون الدولي لن تكون بمثابة تراص البنيان ، بل ستكون تسامحاً وليونة وبرغماتية تعمل على تنظيم بشرية كما هي ، بكل توافقاتها وتناقضاتها وتعارضاتها وتطاعاتها . ولا يمكن أن يبقى حق الناس ما كان يمثل منذ القرن التاسع عشر – نظاماً شكلياً لا يكفي نفسه بنفسه – لأن النظام الاجتماعي العالمي ينجم عن التصورات الروحية التي تولد العالم.

(٢٩) جان لوسيه ، « التضامن » ، الدلالة الخلقية للصليب الاحمر ، نواشيل ، الطبعة الثانية

ولن يكون النظام العالمي الحديد المراد انشاؤه اقتصادياً فقط ، بل قانونياً وثقافياً . وتناسي هذا البعد الاخير معناه التعرض للاخفاق . وإذ اثار الغرب في الحقبة الحديثة حركة « التحديث » ، فقد فرض تفوق المعايير الوضعية في عالم يسعى أكثر فأكثر إلى أن يكون دينامياً ويتطور إلى الوظيفي والموضوعي . ولا يقل أهمية أن ارضيات الثقافات التقليدية قمينة بأن تلهم أكثر فأكثر على الدوام النظام القانوني الدولي الذي هو أكثر الأنظمة القانونية بدائية . ومهمة رجال الفكر في هذا السياق أن يبحثوا عن سبل الانسجام الممكنة . ويلزمهم كثير من السخاء والصبر ، ولا سيما إذا كانوا ملتزمين ومسؤولين في بلادهم ، ليكسروا طوق الرتابة اليومية ويضعوا جانباً الهاجس الآني الناجم عن المصالح القومية ، في بلد مشطور ايديولوجياً بين الشرق والغرب ، ومقسوم اقتصادياً بين الشمال والجنوب ، ومواجه بمجملته معضلات نقص غذائي ونقص في الطاقة والمواد الأولية . وعليهم أولاً أن يحددوا معاً اطاراً عملياً نفعياً من المعايير المقبولة عالمياً يمكن أن تقام داخله مسيرة اعداد قانون أكثر عالمية .

وليس ميسوراً بالطبع استخراجها كلها من الاحتمالات المادية . مع أن بعض المبادئ الاساسية في الانسانية والعدل والأمن يمكن تحديدها ، وأنماط تناغم يمكن توسيعها عن طريق بحث خلاف يدخل في حسابه القناعات الدينية ، والايديولوجيات ، والبواعث الخلقية ، وكذلك التنظيمات الدستورية وتنسيق المؤسسات العامة في شتى الثقافات المعاصرة (٣٠) . ولما كان تقدم العلم أسرع من تقدم العقليات ، فيجب توقع تأخر الآراء العامة عن متابعة البحث النظري . إلا أن في وسع العقيدة أن تعتمد أيضاً على الحقيقة وتستخدم التجربة وان تفهم الناس أن مصلحة الجميع ، في مجتمع أمم

(٣٠) ان الفائدة من مثل هذا البحث أمر من البدهة - نظرياً - بحيث نص عليه في المادة التاسعة من نظام محكمة العدل الدولية .

معاونة ، تكمن في تحديد نظام قانوني منفتح أشد الانفتاح على العالمية وفي تطبيق هذا النظام .

إن تنوع الحضارات وتعارض المصالح والتطلع المشروع لجميع الشعوب إلى الموافقة على شعور بالعدل يعبر عنه بشئ الطرق لتجعل من الصعب انشاء نهج دولي « يعم العالم » ويكون على درجة من المرونة يقبل معها دون فكرة مسبقة جميع الشركاء ، ويكون في الوقت نفسه على درجة من الحزم تسمح له بتأمين النظام . غير أنه يمكن في الوقت الحاضر العثور على سبل من شأنها الاسهام في تثبيت سلطة حق الناس . وسيكون من الطوباوية بالطبع ، وبالتالي من غير المجدي اغفال أهمية العلاقات بين القانون والقوة . والمنافسة بين نفوذ الدول والايديولوجيات تمتد إلى تطوير القانون الذي تؤثر فيه بصورة سلبية والتشنجات ناشطة بالضرورة في عصرنا ، عصر التحولات .

وفي إمكاننا أن نشير بشيء من السرور المتواضع إلى أن تياراً من المذهب الحديث يحاول ادراك الظاهرة القانونية المندمجة بجوانب الحياة الاجتماعية الاخرى والتأمل الماورائي ، شاملاً مثلاً تعارض القوى العامة ، والمطالبة بالتنمية الاقتصادية ، والعلاقات بين القانون والعدل . ولا بدّ من تشجيع هذا المنحى الذي كان غائباً في السابق وتعميمه ، بغية أن تكف الدراسات الدولية الدائرة حول القانون عن تحليل جسم متحجر ، وتنكب على دراسة نظام مفعم بالحياة . ولسوف يتقدّم المذهب القانوني بقدر ما يكون مالكاً رؤية محددة عن واقع الامور الذي يطمح إلى تنظيمه . فهو لا يستطيع إذن ، على صعيد المنهجية على الاقل ، أن يغفل مراقبة البديهيات السامية ، كالقناعات الاخلاقية والتقاليد الثقافية .

ووجود المنظمات الدولية يقدم اطاراً بارزاً يعبر فيه عن الممارسات الجماعية للدول . ولا ريب أنها تساعد على تنمية أسرع لحق الناس ، أو تتيح لها على الاقل الفرصة . وها هي ذي الاتفاقات المتعددة الاطراف تتغلب بالتدريج

على العرف الذي هو عرضة للنزاع في كثير من الاحيان لأنه أعدّ بعيداً عن مشاركة الجميع . وعدد المعاهدات ذات الطابع الخاص الموقعة خلال العقدين الاخيرين قد يسمح باستخلاص نوع من وحدة في تطبيق القانون وانسجام في تفسيره . إلا أنه إذا نظر إلى هذه الظاهرة بمعزل عن غيرها لم يكن لها سوى نتائج محصور ووجود هش إذ عليها أن تواجه الايديولوجيات السياسية ومناورات الدول الأكثر قوة ونفوذاً وردود فعل الآراء العامة القومية الموجهة في أغلب الاحيان .

وليست المسألة مسألة تبديل وتحويل في حق الناس ، فقد سبق أن كانت كذلك إلى حدود بعيدة . بل المسألة مسألة نقل حقيقة جديدة الى قلب المذهب عن طريق جهد عقلي خلاق . فليس في مكنة القانونيين أن يكتفوا بعرض ممارسة الدول ، بل عليهم أن يستقوا من نظريات الانظمة القانونية وتجاربها ، الانظمة الخارجة عن نطاق الانظمة الأوروبية التي تتمتع من جهة ثانية بخبرة أطول وأكثر تنوعاً . ولا ينبغي أن يبدوا هذه اللامبالاة المطمئنة حيال الحضارات الاجنبية . وقد لوحظ تغير في المنظور واهتمام حقيقي حيال الثقافات القليلة الشهرة في أهم مجالات البحث العقلي ، باستثناء مجال القانون (٣١) . ومن غير المعقول أن يفلت القانون من تعديل مماثل ، ولا سيما في الفرع الذي يدعي أنه دولي . ولا يمكن أن يكون هذا الانفتاح للعالمية صنيع القانونيين وحدهم ، بل يتطلب منحى متعدد الثقافات متعدد الدراسات . وليس من العبث ، في الحدود التي يمكن أن يشكل فيها استذكار السوابق التاريخية مثلاً ويخلق حافزاً ، الاشارة بعد تغير ما يجب تغييره إلى أن « الثورة القانونية » الغربية في القرن الثالث عشر قد استفزتها البحث الدائر في الجامعات . وكان المذهب الذي أعدّ من خلالها يهدف إلى تنظيم العلاقات الجديدة الناجمة عن تجزؤ المسيحيين .

(٣١) جنكز « القانون المشترك » ص ٨٠ .

وإذ تجاوز جهد الجامعات المناطق والإقاليم فإنه سمح بعملية تكييف للقانون مع أوروبا جديدة متعددة القوميات . فهل يكون طوباوياً أن يطلب الجهد نفسه في أيامنا من الجامعات التي قد تتاح لها فرصة اعداد مذهب يتوافق مع مجتمعنا العالمي ؟ وعندئذ لا تقتصر عملية جعل حق الناس عالمياً على التأمل المثالي أو الفلسفة ، وإنما تتعداها إلى البحث العلمي مصحوباً بشيء من طيب القلب يسمح بالتواصل الحقيقي عن طريق الرضى بقيمة الآخرين . وقد يمكن هذا التمهيد من تشكيل تطور في الفكر الغربي الذي برّر توسعه عن طريق نشر الانجيل واحتفظ بتفكير دائم بالغطرسة العرقية مدعومة بتفوق حضارته المادية . وقد يمثل كذلك منعطفاً في الدغماتية الماركسية التي تستند إلى أحد أبغض أشكال « انتظار مجيء المسيح » الاشتراكي . وإذا لم يكن بد من أن يبقى المفكرون المعاصرون متعامين عن أمر بديهي مفاده أن هناك ثقافات أخرى ناشطة وتطالب بدور تقوم به في تنظيم العالم ، فإنهم سيعجزون عن الاستجابة لتحدي عصرنا .

وقد حاولنا من جانبنا المتواضع أن نعرض انسانية الاسلام عن طريق تحليل مفهومه للانسان ، ومؤسساته السياسية ، وفلسفته الدولانية ، بالرجوع إلى العقيدة لشرح الوقائع ، وباستخدام التاريخ الاسلامي أحياناً لتوضيح النظريات . ونأمل ألا تكون محاولتنا قد ذهبت أدراج الرياح ، لأننا مقتنعون بأن في وسع العالم الاسلامي - من بين عوالم أخرى - أن يقدم مشاركة أساسية في تكوين المجتمع الدولي المرتقب . وبدلاً من أن نرجع شكوى دانتي الانهزامية : « اوه ؛ أيتها الانسانية ؛ كم من عاصفة وداهية ، وكم من اعصار ينبغي أن تلمّ بك منذ أن غدوت وحشاً متعدّد الرؤوس » ، فإننا نعتقد أن « الانسانية » تغيرت أبعاداً ، وأنها تسير حتماً نحو الاندماج . وعلى كل مسؤول حينئذ أن يُراجع وي طرح ثانية للبحث ، وإلى ما لا نهاية ، « فكرته عن الحضارة » وشعوره بالعالمية .

الفهرس

| | |
|-----|------------------------------------|
| ٥ | الفصل الاول : منظور عام |
| ٣١ | الفصل الثاني : التسليم في الانسجام |
| ٨٣ | الفصل الثالث : بنو آدم |
| ١٤٣ | الفصل الرابع : المدينة الاسلامية |
| ٢١٥ | الفصل الخامس : الكون والعوالم |
| ٢٩٧ | الفصل السادس : من حاضر الاسلام |
| ٣٩١ | خاتمة |